#**"ויאמר אברם**= ה' אלקים מה תתן לי וגו'" (בראשית טו, ב). יש לשאול, למה אמר אברהם (שם פסוק ג) "הן לי לא נתת זרע ובן משק\* ביתי יורש אותי", והקב"ה כבר הבטיח אותו (בראשית יב, ב) "ואעשך לגוי גדול". והנה באור זה שזה דרך הצדיקים, כמו שאמר יעקב (בראשית לב, יא) "קטונתי מכל החסדים וגו'", ואף על גב שהבטיח אותו, היה ירא שמא נתלכלך בחטא. וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות (ד.), רבי יעקב בר אידי רמי; כתיב (בראשית כח, טו) "הנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך", וכתיב (בראשית לב, ח) "ויירא יעקב מאוד". אמר, שמא יגרום החטא. תנא, "עד יעבור עמך ה'" (שמות טו, טז) זו ביאה ראשונה, "עד יעבור עם זו קנית" (שם) זו ביאה שניה. מכאן אמרו\* ראוים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע, אלא שגרם החטא, עד כאן. והיה ירא אברהם כי מה שלא נתן לו זרע עד עכשיו הוא בשביל גרמת החטא שגרם הדבר, ומפני כך אמר "הן לי לא נתת זרע וגו'".

#**ויש מקשים**= על זה, דהא אמרינן בפרק קמא דברכות (ז.) כל דיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר. ואין לתרץ דלא קשה, דהתם איירי בשלא חטא אחרי כך. דתירוץ זה אינו מספיק, שהרי ירמיה אמר לחנניה בן עזור (ראה ירמיה כח, ז-ט) "שמע נא הנביא אשר ידבר לשלום בבא דבר ה' יודע אשר שלחו ה'", משמע מזה כי כל נבואה אשר היא לטובה בה יבחן הנביא אשר שלחו ה', ומה בחינה יש בזה, כי אפשר לומר שהוא נביא אמת, אך שהיה משתנה מפני המקבלים אשר חטאו.

#**והרמב"ם ז"ל**= בהקדמת פירוש המשנה\* פירש, כי גבי יעקב שאני, כי לא שלח הקב"ה את יעקב להתנבאות. ומפני שלא שלחו להתנבאות, אם ישתנה הדבר על ידי חטא אין כאן הכזבת הנביא, שהרי לא שלחו להתנבאות, ודבר כזה אפשר להשתנות. אבל כאשר שלחו השם להתנבא, אם היה משתנה הדבר ימשך מזה הכזבת הנביא, שיאמרו כי דיבר הנביא כזב, ודבר זה לא ישתנה, כך פירש הרמב"ם.

#**ודבר זה**= לא יתכן מדברי רז"ל בב"ר בפרשת וישלח (עו, ב), אמרו; מכאן שאין הבטחה לצדיקים, שנאמר (מ"א א, לו) "ויען בניהו בן יהוידע אמן כן יאמר ה'", והלא כבר נאמר (דהי"א כב, ט) "הנה בן נולד והוא יהיה איש מנוחה", אלא הרבה מקטריגים יעמדו מכאן ועד גיחון. והנה אף על גב שהיה הנביא מתנבא "הנה בן נולד וגו'", וימשך מזה הכזבת הנביא, אין קפידא בזה. ועוד, למה ימשך מזה הכזבת הנביא, אחר שדבר ברור הוא כי החטא משנה ההבטחה. כמו אם היה מבטיח לרעה, וישתנה על ידי תשובה, ואפשר שיבא מזה גם כן הכזבת הנביא, שמפני זה לא היה רוצה יונה להתנבאות על נינוה.

#**ודברי הרד"ק**= (ירמיה כח, ז) בתירוץ קושיא זאת, כי החטא אי אפשר לשנות הכל, אבל מקצת אפשר להשתנות על ידי החטא. ופשרה הזאת אין בה קנין הלב. ועוד, מה היה מתקיים ביעקב שאמר (בראשית לב, יב) "והכני אם על בנים". וכל אלו הדברים אין להם יסוד ושורש.

#**אבל העיקר**= הוא כי חילוק יש בין ההבטחה ובין הנבואה. כי ההבטחה הוא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו, או בשביל שאהוב לפני ה', דבר זה נקרא 'הבטחה לצדיקים', ואין הנביא יבחן\* בדבר זה, כי "בטל דבר בטל האהבה". וזה פירוש שאמרו (ב"ר עו, ב) "שאין הבטחה לצדיקים", ואין הנביא נבחן בדבר שהוא הבטחה, רק בדבר שהוא נבואה. וזה כי הנבואה הוא מצד עצמה דבר זה יהיה כך או לא יהיה כך, ואין תולה בשום הבטחה. ולפיכך היעוד של רע גם כן אין בחינה בזה כלל שיובחן הנביא, כי אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבא טוב. ולפיכך אפשר להשתנות כאשר הוא חוזר בתשובה, שהרי הרע לא יבא רק על ידי מקבל. וזהו שאמר ירמיה הנביא (ירמיה כח, ט) "אשר ידבר לשלום", כלומר אותו יש לו בחינה אם הוא נביא אמת, מפני שהטוב יש לו ענין בפני עצמו, שהוא תולה בעצמו, ושייך בזה הכזבת הנביא. אבל אשר הוא מתנבא לרע, אותה הנבואה היא בודאי מצד המקבלים, ולפיכך אפשר להשתנות על ידי תשובה.

#**והנה יעקב**= הובטח, ולא היה זה נבואה, ולכך היה מתיירא. דוד הובטח, ולכך היה מתיירא, שלא היה רק הבטחה בלבד. ומה שאמר (ברכות ד.) "עד יעבור עד יעבור" (שמות טו, טז), שראוי לעשות להם נס בביאה שנייה, ולא נתקיים, גם כן היא הבטחה לישראל, שכן משמע הכתוב כי "עמך ה'" אשר הם עמך, "עד יעבור וגו'", כי תמיד תעשה להם נסים גדולים, בין בביאה ראשונה בין בביאה שנייה, ואין זה רק הבטחה. ועוד, כי לא היתה נבואה בפירוש שיהיו נסים בביאה שנייה כמו שהיה בביאה ראשונה, שכך פירושו; מדכתיב "עד יעבור עמך ה' עד יעבור (-עמך-) [עם זו קנית]", והקיש הכתוב אותם יחד ביאה ראשונה וביאה שנייה, שמע מינה שהיו ראויים להיות שתי הביאות שוות בנסים, אלא שגרמו החטאים. וזהו כמו הבטחה שהוא מבטיח הצדיק, שאותה הבטחה ראוייה שתהיה.

#**ואם תאמר**=, אם כן מה היה אומר ירמיה לחנניה בן עזור (ירמיה כח, ט) "הנביא אשר ידבר לשלום וגו'", ומשמע שהנביא יבחן\* כשהוא מתנבא לשלום, ושמא חנניה לא היה מתנבא רק הבטחה, ולא נבואה. זה אין קשיא, שהרי אמר (ראה ירמיה כח, ב) "הנה שברתי עול נבוכדנצר", ובמה שאמר הנבואה בלשון עבר אין זה הבטחה, שאפשר שתהיה או לא תהיה, אלא כאילו היה עבר, ורצה לומר שכך הדבר בעצמו. לכך אמר זה בלשון עבר, ולא בלשון עתיד. וכן רוב הנבואות הם בלשון עבר, הכל להורות על דבר זה שיהיה הענין כך בודאי מצד עצמו, ואין זה הבטחה שהוא מבטיח לעתיד. ואפשר עוד שהבטחה לא שייך רק בצדיק יחיד, שהוא מבטיח אותו בשביל צדקותיו, ולא לרבים, שאין הבטחה שייך בהם, רק נבואה, וזה נראה בודאי.

#**ונבואת**= "עד יעבור" לא היה נבואה, אלא שהקיש הכתוב ביאה שנייה לביאה ראשונה, ולא יצא מפי הקב"ה לטובה בפירוש, ויכול לגרום החטא שישתנה. שההיקש לא בא רק לומר שראוי לעשות נס בביאה שנייה כמו בראשונה, כלומר ששניהם שוים. וכן בפרשה הזאת, לפי שמתחלה לא היה נתינת הארץ לאברהם רק הבטחה, לכך אמר עתה (בראשית טו, יח) "לזרעך נתתי", בלשון עבר, אחר שכרת ברית על נתינת הארץ. כלומר שאין עוד הבטחה, אך הוא דבר מקוים.

#**אמנם מה**= שאמר ירמיה (יח, ט-י) "רגע אדבר לבנות ולנטוע וגו'", דמשמע שאף על גב שהקב"ה דיבר טוב על עם אחד, כששב העם לעשות רע בעיני ה', אז הטובה חוזרת. בודאי אין זה קשיא, מפני שכבר אמרו רבותינו ז"ל (ברכות ז.) "כל מדה טובה שיצאת מפי הקב"ה", דהיינו כשהטובה יוצאת לפעל הדבור להיות נדבר, והוציא מן הפה, שאז יצא הדבור, ובדבור הקב"ה הדבר נעשה, שאף שמים (תהלים לג, ו) "בדבר ה' שמים\* נעשו". אבל כשלא יצא לפעל, אפשר בחזרה כאשר יעשו רע. והשתא הכל יתורץ בלא קושיא. ולכך אף על גב שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא, ובשביל זה לא היה לו זרע.

#**וכאשר**=\* בא אליו מאמר השם יתברך (בראשית טו, ה-ו) "הבט נא השמימה וספור\* וגו' והאמין בה'", חשבה לו הקב"ה הוא לצדקה. ואל תתמה למה לא יאמין בדבר זה, שהרי חזר הקב"ה להבטיח אותו, ולא יחטא עוד, ותהיה ההבטחה מקוימת בודאי, ולא יהיה צריך לירא כלל. דאין זה קשיא, כי הדבר לתת לו זרע הבטחה גדולה מאוד היא, ובחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת.

#**כי כבר**= ביארו רבותינו ז"ל במדרש רבות בפרשת לך לך (מד, אותיות י, יב) "הן לי לא נתת זרע" (בראשית טו, ג), אמר רב שמואל בר יצחק, המזל דוחקני [ואומר לי] אברם אין מוליד. אמר [לו] הקב"ה, הן כדברך, אברם אין מוליד, אברהם מוליד. שרי לא תלד, שרה תלד. "ויוצא אותו החוצה" (שם פסוק ה), רבנן אמרי, נביא את, ואין אסטרגולית\* את, שנאמר (בראשית כ, ז) "ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא". בימי ירמיה בקשו ישראל לבא לידי מדה זו, ולא הניח להם הקב"ה, שנאמר (ירמיה י, ב) "מאותות השמים אל תחתו", כבר אברהם אביכם בקש לבא לידי מדה זו, ולא הנחתי אותו\*.

#**הרי בארו**= בזה כי היה יודע במזלות שלא יהיה לו זרע. ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי\* המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים. כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם. וכמו שיש בהם שינוי טבע, כך אפשר להיות נמצא בהם שינוי בלתי טבעי, כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי. אך השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים. והקב"ה הוציאו חוץ לשמים, כלומר שיהיה דבק במעלה הנבדלת, לא במעלה הגשמית, כי השמים הם גשמים, ובזה היה משנה המזל. ולפיכך אמר הקב"ה אליו 'נביא אתה, ולא אצטרגולית', כלומר שאין אתה דבק רק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית, ומפני כך אין אתה דבק במזלות, מי שיש לו מעלה הבלתי גשמית.

#**ומה שהוצרך**= לשינוי השם, כי אף שהוציא\* אותו חוצה להיות לו מעלה נבדלת הבלתי גשמית, כדי שלא יהיה מתנגד לו מן שמו. שאם היה מתנגד לו מן שמו, שהיה מורה המזל שאין אברם מוליד, קשה לשנות המזל אף כי היה מוציאו חוצה, כי היה מתנגד לו מן שמו הטבעי, ולפיכך קרא לו שם אחר בשם "אברהם". ולכך מה שהבטיח הקב"ה את אברהם על הבנים, היא מעלה גדולה לשנות המזל, אשר היה ברור אל אברהם שלפי המזל שלו אין לו בנים. ומכל שכן מה שהיה אומר (בראשית טו, ה) "הבט השמימה וספור הכוכבים", שאם אשר היה רואה את עצמו מבלי זרע, יהיה לו רבוי זרע, שדבר זה פלא גדול, והיה מאמין.

#**ולפיכך**= מה שהקשה הרמב"ן (בראשית טו, ו); אשר עשה עמו נסים ונפלאות, והוציאו מכבשן האש (פסחים קיח.), ועמד לו במלכים (בראשית יד, יד-טז), לא יהיה מאמין בדבר הזה. כבר השבנו מה שיש להשיב, דשנוי הטבע, מצד כי הטבע בעל שנוי ותמורה בעצמו, הנס אין כל כך, כמו שהיה דבר זה לשנות המזל. ואף כי דעת האדם כי הצלתו מכבשן האש יותר נראה נס, זה מפני כי שנוי הטבע הוא פלא לאדם הבלתי יודע בגזירת השמים. אמנם החכם כאשר יבין בענין זה אין הדבר כך, כי מעלה הזאת מצד שהיא מעלה אלקית לשנות המזל ולהיות מעלתו על המזלות, אין דבר למעלה מזה, ולא יקשה כלל.

#**ואפילו אם**= נאמר כדברי הרמב"ן שאין זה פלא, כבר בארנו שמפני שראה אברהם כי לפי המזל אין לו בנים, רק הבטחת הקב"ה עשה זה, לכן בקלות אם יעשה חטא קל ישתנה הבטחה זאת שהובטח לשנות המזל, מאחר שמצד הטבע אין לו בנים כלל, והכל הוא בשביל זכותו, ובקלות החטא מביא שינוי. ואם לא היה אמונתו חזק, היה מסופק בדברי השם, כי אולי ישתנה הבטחתו, וכאילו לא הבטיחו, והשם יתברך רצה להבטיח אותו. ובשביל אמונתו בה' יתברך היה מאמין שהשם יתברך יעשה לו זה, וזהו חוזק האמונה.

#**אמנם מה**= מאוד אני תמה על הרב הגדול הזה, אשר ראה דברי רבותינו ז"ל במדרש רבות (שמו"ר כג, ב) בפסוק (שמות יד, לא) "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", וכך אמרו; בשכר האמונה שהאמינו שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה (שמות טו, א) "אז ישיר". רבי נחמיה אומר, אתה מוצא שכל מי שמקבל עליו מצוה אחת באמונה ראוי שתשרה עליו שכינה. וכן אתה מוצא\* בשכר אמונה שהאמינו זכו ואמרו שירה. וכן אתה מוצא שלא ירש אברהם את העולם הזה והעולם הבא אלא בשכר אמונה, שנאמר (בראשית טו, ו) "והאמין בה'". וכן אתה מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר אמונה, שנאמר (שמות ד, לא) "ויאמן העם". וכן אומר (תהלים לא, כד) "אמונים נוצר ה'", עד כאן.

#**הרי שלא**= נכונים דברי הרמב"ן ז"ל, כי הוא עושה האמונה לאברהם מלתא זוטרתא למאוד, ורבותינו ז"ל אמרו שלא ירש העולם הזה והעולם הבא אלא בשביל האמונה, שעל ידי האמונה שהיה חזק באמונה, זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל, והוא נקרא "צור", דכתיב (ישעיה נא, א) "הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם וגו'". קרא את אברהם "צור" להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה, שהוא כמו צור שהוא חזק, כמו שהתבאר בפרק שלפני זה, כי אשר הוא יסוד ראוי להיות מתואר\* בחוזק ותוקף, שאם לא כן שיש לו מציאות חזק, לא היה יסוד. וכן ראוי לאברהם, במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר, שבשביל זה הוא היה יסוד והתחלה. וחוזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו, וזהו החוזק שלו. ומפני שהיה חזק באמונתו, היה מציאותו יותר חזק, ובשביל כך היה זוכה להיות ראש אבן פינה ויסוד הכל. וזה שהיה מתנסה אברהם בעשרה נסיונות (אבות פ"ה מ"ג), אם היה חזק באמונתו. וכאשר נתנסה בעשרה נסיונות, אז נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה, ועליו נבנה הכל.

#**ובמדרש**= בפרשת לך לך (ב"ר לט, ג), "אחות לנו קטנה" (שיה"ש ח, ח), רבי ברכיה אומר, זה אברהם שאחה את כל העולם. בר קפרא אומר, כזה שהוא מאחה את הקרע. "קטנה", שעד שהיה קטן היה מסגל מצות ומעשים טובים. "ושדים אין לה" (שם), לא הניקוהו לא מצות ולא מעשים טובים. "מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה" (שם), [ביום שגזר עליו] נמרוד שירד בכבשן האש. "אם חומה היא" (שם פסוק ט), שמעמיד דברים כחומה, "נבנה עליה טירת כסף" (שם). "ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז" (שם), ואם אינו מתקיים אלא לשעה, אף אני איני מתקיים עליו אלא לשעה, עד כאן.

#**ביאור ענין זה**=, כי אברהם תחלת בחינתו היה שנבחן באמונתו, כאשר הושלך לכבשן האש, ואם הוא חזק באמונתו נבנה עליו טירת כסף. טירת כסף הזה הוא בנין העולם אשר נבנה על אברהם, כאשר היה חזק באמונתו היה זוכה וראוי להיות יסוד והתחלה לבנות עליו טירת כסף חזק. כי אין ראוי להיות התחלה רק אשר יש לו מציאות חזק. לכך בשביל האמונה הזאת ראוי היה לרשת העולם הזה והעולם הבא, כי מאחר שהוא חזק באמונתו יש לו מציאות חזק, וראוי להיות עיקר המציאות בעולם הזה ועיקר המציאות בעולם הבא. אבל מי שמציאותו חלש באמונתו, אין ראוי להיות עיקר בעולם הזה ולא בעולם הבא.

#**וכן מה**= שאמרו ז"ל שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה. וזה בשביל כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראוים אל השיעבוד מאחרים, ולהיות נתלים בזולתן. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחירות, ודבר זה הוא ענין עמוק.

#**וכן מה**= שאמר שבשביל האמונה שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה. וזה כי האמונה, שיש לו בזה חוזק המציאות, הוא מעלה אלקית. כי דברים החמרים חלושי המציאות, מקבלים שנוי תמיד, ואין חוזק להן. אבל מאחר שיש בו האמונה, והוא דבר חזק שלא יהרהר אנה ואנה, לכך הוא דבר אלקי אינו גשמי, שכל דבר אלקי לא יקבל שנוי כלל, ובשביל זה ראוי שתשרה עליו השכינה, להיות דבק בו הנבדל.

#**וזהו שאמרו ז"ל**= בפרק כל כתבי (שבת קיט:), העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, דכתיב (ישעיה כו, ב) "פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים", אל תקרא "אמונים" אלא "אמנים". והוא לטעם שהתבאר למעלה, שראוי להיכנס בחלק הגן עדן. כי דברים המשתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי רע. אבל מי שחזק באמונה, בשביל החוזק שיש לו, ואין מקבל שנוי באמונתו, הרי נבדל משנוי, אשר הוא לחמרים. וזהו כניסה לגן עדן, שהוא מתרחק מן השנוי והתמורה, שהוא רע. ולכן פותחין לו שערי גן עדן, שאין שם רק עדן ושמחה, ורחוק מן התפעלות ועצב. וכל ענין זה בשביל החוזק שיש לו באמונה, ואין לו השתנות.

#**והתבונן בזה**= כי יש עוד במה שאמר ש"פותחין לו שערי גן עדן", כי המאמין בו יתברך הוא נטע נאמן בחוזק, ולכך הוא (ירמיה יז, ח) "כעץ שתול על פלגי מים ועל יובל ישלח שרשיו". וזהו שאמר "פותחין לו שערי גן עדן", כי משלח שרשיו ונטיעתו החזקה עד נטיעת הגן, כי שם ארזי הלבנון אשר נטע ה'.

#**והרמב"ן ז"ל**= עשה האמונה מילתא זוטרתי, והנה אדון כל הנביאים, השלם בתכלית השלימות, שלא היה ולא יהיה כמוהו, בא אליו מכשול זה, שנאמר (במדבר כ, יב) "יען אשר לא האמנתם בי".

#**ופירוש זה**=, כאשר אמר משה (במדבר כ, י) "שמעו נא המורים" דרך כעס, וכן מה שהכה הצור פעמיים (שם פסוק יא) הכל דרך כעס, ודבר זה לא היה ראוי לו. כי מאחר שעשה הקב"ה נס, ראוי היה לו להתחזק ולהתגבר באמונה בהקב"ה. ואם היה מתחזק ומתגבר באמונה, היה מתחדש לו השמחה, לא לעשות דרך כעס. וזהו "אשר לא האמנתם", שהיה ראוי למשה להיות חזק באמונתו, ואם היה חזק באמונתו בהקב"ה, היה נוטה אל מעלה נבדלת, והיה עושה בשמחה, ולא היה מתפעל לכעוס. ואז היה זה קדושה לעיני ישראל, שהיה משה ואהרן מראים האמונה בו יתברך, ואז היה שמו מקודש לעיניהם על ידי האמונה. וזהו שאמר "יען אשר לא האמנתם בי להקדישני", כלומר היה לכם להתחזק באמונה. ואם עשיתם זה לא היה לכם לכעוס, כי האמונה מביא לידי שירה ושמחה. ומשה הכה פעמיים דרך כעס, ואמר "שמעו נא המורים", וזה הפך האמונה. כלל הדבר; כי הנס שנעשה להם להוציא המים מביא האמונה, והיה למשה ולאהרן להתחזק באמונה במקום הזה, וזה לא היה כאן\*, כמו שאמרנו. וזהו "יען אשר לא האמנתם בי להקדישני". ולא שהיה החטא להם הכעס בעצמו, רק שהכעס הזה מורה שחטא משה באמונה, ופירוש זה אמת ונכון מאוד, והבן הדברים.

#**ובמדרש במדבר רבה**= (יט, ט), אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, אני הקפדתי, אהרן מה חטא. הרי בפירוש שרבותינו ז"ל מפרשים כי החטא למשה ולאהרן בשביל הכעס, והוא על דרך שאמרנו למעלה. וזה שאמרו עוד במדרש "יען אשר לא האמנתם בי להקדישני" (במדבר כ, יב), אם דברתם אל הסלע והיה נותן מימיו, היה מקודש שמי בישראל. שהיו אומרים; מה הסלע שאין בו דעת, עושה מצות בוראו על ידי דיבור, אנו על אחת כמה וכמה. שמשמע שהיה חטאם בשביל שהכו בסלע. אין הדבר כך, דבודאי קשה קושית הרמב"ן (במדבר כ, ח), שאל הסלע ההכאה והדבור הכל שוה. אבל פירוש הדבר בזה הוא ענין נפלא מאוד מאוד, שאל יהא ספק לך, מאחר שהשם יתברך צוה עליו לדבר אל הסלע, שהיה בדרך נס שקבל הסלע הדבור. והשם יתברך רצה שיקבלו הנמצאים דבורו, ויהיו נמשכים אחר השם יתברך ברצון, רק בדבור בלבד, בשמחה. והוא בעצמו ענין האמונה כמו שאמרנו, כי האמונה בו יתברך מחדש שמחה. וכדי שיהיה הכל דרך שמחה המורה על האמונה, יהיה מדבר משה אל הסלע, ויהיה הסלע נמשך אל רצון בוראו מעצמו. ומשה עשה הכל דרך כעס, והיה כועס ואמר "שמעו נא המורים", גם הכה הסלע, עד שהיה הסלע נמשך אל דבר השם יתברך בכח, ועל ידי זה אין מחדש אמונה, כי אין אמונה רק שיהיה הכל דרך רצון ושמחה.

#**אמנם מה**= שצוה לו השם יתברך להכות בצור בחורב, זה ענין אחר. כי היה זה של מי מריבה נגד כל ישראל, ורצה השם יתברך שיקנו ישראל אמונה, לכך היה מצוה לו לדבר אל הסלע. אף כי אין חלוק בין הכאה ובין הדבור, אין זה קשיא, דודאי ישראל חכמים היו, וכאשר יראו שהנמצאים נמשכים אחר השם יתברך מרצון ומאהבה, יקנו האמונה בו יתברך. שהמאמין נמשך אחר השם יתברך בשמחה, כמו שהתבאר. וזה הפירוש האמיתי וברור הוא עד מאוד, ואין כאן ספק.

#**והבן הדברים**= אשר התבארו לך מענין האמונה. והראיה על כל זה מה שאמרו חכמים (שבועות לו.) "אמן" בו שבועה. וזהו כי האמונה הוא התחזקות במי שהוא מאמין בו, ולפיכך "אמן" הוא לשון שבועה בו יתברך, שאין לשון שבועה רק שיהיה דבר שנשבע עליו מקוים, כי לשון "שבועה" תרגומו "קיימא". ומפני שהאמונה הקיום במי שהוא מאמין, לכך "אמן" לשון שבועה, שמקיים הדבר בו יתברך. הנה התבאר לך ענין האמונה, לא כמו שהיה סובר הרמב"ן זכרו\* לטוב, שהיה קל בעיניו מעלת האמונה, ועוד יתבאר.

<> פרקים אלו [ו-י] מוקדשים לבאר את הפסוקים שנאמרו בפרשת ברית בן הבתרים [בראשית טו, א-כא], כי בפרשה זו נגזר על זרע אברהם שעבוד מצרים. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 16] כתב: "ומפני כי שורש זה שנגזר על זרעו של אברהם הוא נזכר בפרשת ברית בין הבתרים, יש לנו לעיין על ענין הפרשה".

<> למעלה פ"ו הערה 18 הובאו עשר שאלות ששאל בכת"י [דש.] על פרשת ברית בין הבתרים, ושאלה זו היא שאלתו החמישית ששאל שם, וז"ל: "איך היה מסופק אברהם, שאמר אברהם 'מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי יורש אותי', והרי כבר הובטח על ידי הקב"ה שאמר [בראשית יג, טו-טז] 'כי כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי זרעך כעפר הארץ'". אמנם כאן מקשה מפסוק קדום יותר, והוא הנאמר בתחילת פרשת לך לך [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול". וכן בכת"י ריש פרק זה הקשה כנדפס לפנינו, ולא חזר לשאול מהפסוקים שהביא בכת"י למעלה. וכן הרמב"ן [בראשית טו, ב] הקשה כדבריו בכת"י למעלה, וכלשונו: "ויש עליך לשאול, שכבר נאמר לו לאברהם 'כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם ושמתי את זרעך כעפר הארץ', ואיך יאמר עתה 'ואנכי הולך ערירי והנה בן ביתי יורש אותי', ולמה לא האמין בנבואה הראשונה כאשר יאמין בזאת". @**ועוד יש**^ להעיר על דבריו כאן [שמקשה מהפסוק "ואעשך לגוי גדול"], שנאמר [בראשית יב, ז] "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו", ופירש רש"י שם "ויבן שם מזבח - על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל". ובגו"א שם אות יד [ריז:] כתב: "על בשורת הזרע. ואף על גב שכבר בשרו אותו 'ואעשך לגוי גדול' [שם פסוק ב (ומדוע בנה עכשו מזבח על בשורה שכבר ניתנה לו בעבר)], זה היה בתנאי 'לך לך מארצך' [שם פסוק א], ויכול הנותן לחזור קודם שקיים התנאי [בעל העיטור ח"א מאמר שלישי (יד:), והובא ברשב"א גיטין עו., ורמ"א אבן העזר סימן קמג ס"ב], ושמא חזר הקב"ה קודם שקיים אברהם התנאי, ולפיכך עכשיו שבשרו כי 'לזרעך [אתן את הארץ הזאת]' בנה מזבח. אי נמי, כיון שתלה המתנה במעשה, שאמר לו 'לך לך מארצך', בקל אפשר להתלכלך בחטא, ולא תתקיים הבטחה, שהרי לאו הבטחה גמורה היה, שחסר מעשה. אבל הבטחה שהיא בלא מעשה יותר היא מקוים, כיון שלא תלאה בשום מעשה". הרי שביאר [בשני טעמים] שאברהם לא סמך על הבטחת "ואעשך לגוי גדול" [ולכך בנה מזבח רק לאחר שהובטח שוב "לזרעך אתן וגו'"], ומדוע כאן מקשה מהבטחה שאברהם בעליל לא סמך עליה. ואפשר לומר שכל עוד שאברהם לא הגיע לא"י, הוא לא סמך על הבטחת "ואעשך לגוי גדול", וכמו שנתבאר. אך לאחר שהגיע לא"י, ושוב נאמרה לו הבטחת הזרע, הוברר למפרע שהבטחת "ואעשך לגוי גדול" לא נתבטלה, אלא שרירה וקיימת, ומעתה ניתן לשאול מהבטחת "ואעשך לגוי גדול". וקצת ראיה לזה, שעל הפסוק [בראשית טז, ג] "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען וגו'", פירש רש"י שם "מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המנין, לפי שלא נאמר לו 'ואעשך לגוי גדול' עד שיבוא לארץ ישראל". הרי שניתן להביא ראיה מהבטחת "ואעשך לגוי גדול", ואין אנו חוששים שמא הבטחה זו בוטלה. ואם כנים הדברים, ניחא מדוע שאל כאן מ"ואעשך לגוי גדול", כי זו הבטחת הזרע הראשונה שנאמרה לאברהם.

<> שחוששים ל"שמא גרם החטא". והרמב"ן [בראשית טו, ב] כתב: "כי הצדיקים לא יאמינו בעצמם בחטאם בשגגה, וכתוב [ירמיה יח, ט-י] 'רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ושב הגוי ההוא ועשה הרע לפני ונחמתי על הטובה'. והנה ראה עצמו בא בימים ולא נתקיימה נבואתו, וחשב כי חטאיו מנעו הטוב. ואולי חשש עתה פן יענש על הנפשות שהרג, כדברי רבותינו [ב"ר מד, ד]. וכלשון הזה אמרו בבראשית רבה [עו, ב] 'ויירא יעקב מאד ויצר לו' [בראשית לב, ח], מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה וכו'". וראה למעלה פ"ו הערה 71, ולהלן הערה 11.

<> לשון רש"י שם: "קטונתי מכל החסדים - נתמעטו זכיותי על ידי החסדים והאמת שעשית עמי, לכך אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא, ויגרום לי להמסר ביד עשו", וראה למעלה פ"ו הערה 71, ולהלן הערה 104.

<> בראשית כח, טו "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך והשבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך".

<> "ויירא יעקב - שמא אחר הבטחה חטאתי, וכדתניא, שהחטא גורם שאין ההבטחה מתקיימת" [רש"י ברכות שם].

<> "שבאו בימי יהושע" [רש"י שם].

<> "כשעלו מגלות בבל בימי עזרא" [רש"י שם].

<> "לבוא ביד רמה" [רש"י שם]. ורש"י סנהדרין צח: כתב: "לעלות בזרוע על כרחם של מלכי פרס".

<> "בביאה שניה - בימי עזרא כביאה ראשונה בימי יהושע, מדהקישן הכתוב" [רש"י סנהדרין צח:]. וראה להלן ציון 45.

<> "ולא הלכו אלא ברשות כורש, וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם" [רש"י ברכות שם]. ולהלן [לאחר ציון 41] יחזור לבאר גמרא זו.

<> יש להעיר, כי אם ישוב הסתירה בין הפסוקים "ואעשך לגוי גדול" ל"הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי" הוא שאברהם חשש לגרימת החטא, מדוע בגמרא [ברכות ד.] רבי יעקב בר אידי המתין להוכיח יסוד זה מהנאמר אצל יעקב ["כתיב 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', וכתיב 'ויירא יעקב מאד'. אמר, שמא יגרום החטא"], ולא הוכיח כן מהנאמר קודם לכן אצל אברהם, שהיה יכול לומר "כתיב 'ואעשך לגוי גדול', וכתיב 'הן לי לא נתתה זרע', אמר, שמא יגרום החטא". וכן יש להעיר על דברי המדרש [ב"ר עו, ב], שאמרו "אמר רבי יודן, אמר לו המקום [בראשית לא, ג] 'שוב אל ארץ אבותיך' אף על פי כן [בראשית לב, ח] 'ויירא יעקב מאד', אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה. רב הונא בשם רבי אחא אמר [בראשית כח, טו] 'הנה אנכי עמך', 'אם יהיה אלקים עמדי' [שם פסוק כ], אלא מכאן שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה ["אין הצדיקים סומכין על ההבטחה ליראתם שמא יגרום החטא" (מתנו"כ שם)]. רב הונא בשם רבי אחא אמר, [שמות ג, יב] 'ויאמר כי אהיה עמך' ואין דבר רע מזיקך, וכתיב [שמות ד, כד] 'ויהי בדרך במלון', אלא שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה. רבי פנחס בשם רבי חנין דציפורן אמר, [מ"א א, לו] 'ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן כן יאמר', והלא כבר נאמר [דהי"א כב, ט] 'הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה', אלא אמר הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון" [ראה להלן הערה 19]. הרי שהאמוראים הוכיחו ממקומות שונים שהצדיקים יראים לגרימת החטא, אך אף אחד מהם לא הוכיח כן מאברהם אבינו שקדם לכולם. והלא דבר הוא. ואולי יש לומר, שההוכחה של אברהם אבינו היא רק אם נבאר שהפרשיות כתובות כסדר, ופרשת ברית בן הבתרים נאמרה לאחר הנאמר בתחילת פרשת לך לך. אך בסדר עולם [פ"א] סברי שפרשת ברית בן הבתרים קדמה לנאמר בתחילת פרשת לך לך, ואברהם אבינו היה בן שבעים שנה בברית בן הבתרים [ראה למעלה פ"ה הערות 46, 143], והיה בן שבעים וחמש שנה בתחילת פרשת לך לך [בראשית יב, ד]. לפי זה אין להוכיח מחששו של אברהם בברית בן הבתרים ["הן לא נתתה לי זרע"] שלא סמך על ההבטחות שניתנו לו קודם לכן, כי לפי דעה זו החשש קדם בחמש שנים להבטחות אלו. ולכך חז"ל לא הביאו ראיה מאברהם, כי ראיה זו שנויה במחלוקת, ואינה לפי כולי עלמא.

<> הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות לסדר זרעים [ד"ה ונשאר בכאן פרק], והרא"ם בראשית לב, ח. וראה הערה הבאה.

<> לשון הגמרא שם: "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי, לא חזר בו. מנא לן, ממשה רבינו, שנאמר [דברים ט, יד] 'הרף ממני ואשמידם וגו' ואעשה אותך לגוי עצום'. אף על גב דבעא משה רחמי עלה דמלתא ובטלה, אפילו הכי אוקמה בזרעיה, שנאמר [דהי"א כג, טו-יז] 'בני משה גרשום ואליעזר ויהיו בני אליעזר רחביה הראש וגו' ובני רחביה רבו למעלה וגו''. ותני רב יוסף, למעלה מששים רבוא. אתיא רביה רביה; כתיב הכא 'רבו למעלה', וכתיב התם [שמות א, ז] 'ובני ישראל פרו וישרצו וירבו'". הרי שאין חשש לגרימת החטא בדבר שהוא לטובה, והדרא קושיא לדוכתיה מדוע חשש יעקב אבינו, שנאמר [בראשית לב, ח] "ויירא יעקב מאוד", הרי הובטח קודם לכן בדבר טוב [בראשית כח, טו] "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך וגו'", ו"כל דיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי אינו חוזר". @**והרמב"ם**^ בהקדמה לפירוש המשניות לסדר זרעים [ד"ה ונשאר בכאן פרק] שאל כן, וז"ל: "הקב"ה כשיבטיח אומה בבשורות טובות על ידי נביא, אי אפשר שלא יעשם, כדי שתתקיים נבואתו לבני אדם. והוא מה שאמרו ע"ה 'כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, אינו חוזר בו. אבל ענין פחד יעקב, אחר שהבטיהו הקב"ה בבשורות טובות, כמו שנאמר [בראשית כח, טו] 'והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך', והיה מפחד פן ימות, כמו שנאמר [בראשית לב, ח] 'ויירא יעקב מאד וייצר לו', אמרו חכמים ז"ל בענין ההוא שהיה מפחד מעון שמא יהיה גורם לו מיתה. והוא מה שאמרו [ברכות ד.] קסבר שמא יגרום החטא. יורה זה שהקב"ה יבטיח בטובה, ויגברו העונות ולא יתקיים הטוב ההוא".

<> פירוש - אין להשיב שמה שאמרו בגמרא [ברכות ז.] "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו" איירי שלא נעשה חטא לאחר יציאת הדיבור מפיו יתברך, ואילו הגמרא הקודמת [ברכות ד.] עוסקת שנעשה חטא לאחר ההבטחה לטובה, ואז חיישינן לגרימת החטא.

<> מקור דבריו הוא הרא"ם לבראשית לב, ח, וז"ל: "אך קשה מהא דברכות פרק קמא [ז.] דאמר רבי יוחנן משם רבי יוסי, כל דבור ודבור שיצא מפני הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו... וליכא למימר כשלא חטא אחר ההבטחה אפילו על תנאי אינו חוזר, אבל כשחטא אפילו בלתי תנאי חוזר. דאם כן, מהו זה שאמר ירמיה לחנניה בן עזור [ירמיה כח, ז-ט] 'אך שמע נא את הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם וגו' הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת', הוה ליה לחנניה למימר אף על פי שנבואתי אמת, אם חטאו אחר הבטחת השלום תבטל הבטחתן". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח.].

<> פירוש - כל עוד לא יראה שהנביא שיקר ["הכזבת הנביא"], ולא יגרר מזה חלילה החשש שאין להאמין לנביאים, אזי הדבר יכול להשתנות.

<> לשון הרמב"ם שם [בפיהמ"ש בהקדמה לסדר זרעים]: "ויש לדעת שענין זה [שיעקב חשש שמא יגרום החטא] אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא. אבל שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה במאמר מוחלט בלא תנאי, ואחר כך לא יתקיים הטוב ההוא, זה בטל ואי אפשר להיות. בשביל שלא יהיה נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה, והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר, שהנביא ייבחן כשיאמנו הבטחותיו. ואל העיקר הגדול הזה רמז ירמיהו במחלוקתו עם חנניה בן עזור, מפני שירמיהו היה מתנבא לרעה ולמות, ואמר שנבוכדנצר יגבר ויצליח ויחריב בית המקדש, וחנניה בן עזור היה מתנבא לטובה ולשוב כלי בית ה' לירושלים המובאים בבלה [ירמיה כח, ג]. ואמר לו ירמיהו... שאם לא תתקיים נבואתו ולא יגבר נבוכדנצר, וישובו כלי בית ה' כמו שאתה אומר, אין זה הדבר מכחיש לנבואתי, אולי הקב"ה ירחם עליכם. אבל אם לא יתקיים דבריך, ולא ישובו כלי בית ה', בזה יתברר שנבואתך שקר... והוא מה שאמר [ירמיה כח, ז-ט] 'אך שמע נא הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם, וינבאו אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר, הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת'. רצה לומר בדבר הזה שהנביאים ההם המתנבאים לטוב ולרע, לא נוכל לדעת מכל הדברים שהתנבאו לרע אם צדקו בעדותם או כזבו. אבל יִוָּדַע אמונת דבריהם כשיבטיחו בטובה ותתקיים". וכן הביא דבריו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח.].

<> לשון המדרש לפנינו: "רבי פנחס בשם רבי חנין דציפורן אמר, [מ"א א, לו] 'ויען בניהו בן יהוידע את המלך ויאמר אמן כן יאמר [ה' אלקי אדני המלך]', והלא כבר נאמר [דהי"א כב, ט] 'הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה [והנחותי לו מכל אויביו מסביב כי שלמה יהיה שמו ושלום ושקט אתן על ישראל בימיו]', אלא אמר הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון". וכתב המהרז"ו שם: "אמר כן יאמר ה' - למה הוצרך בניהו לתפלה זו, הרי קודם שנולד [שלמה] הובטח על זה, ועתה צוה דוד לקיים כן ולהמליכו בגיחון. והכל מטעם שמא יגרום החטא".

<> פירוש - הנביא יוכח כמשקר אם לבסוף לא יהיה בן זה [שלמה] מלך על ישראל.

<> בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח.] הקשה קושיא נוספת על הרמב"ם, וז"ל: "וקשה על זה מהא דתניא [ברכות ד.] 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור וכו'' [שמות טו, טז], ראוים היו ישראל להיות נעשית להם נס בביאה שניה כמו בביאה ראשונה, אלא שגרם החטא. ואם כן איך יתכן כזה הבטחה שיצאה מפי הקב"ה וישתנה, והנביא ניבא בזה".

<> פירוש - כמו ששנוי מרעה לטובה מחמת תשובה [כפי שהיה עם אנשי נינוה (יביא בסמוך)] לא מביא להכזבת הנביא [כי ידוע לכל שתשובה מועילה לבטל הגזירה], כך צריך להיות גם לאידך גיסא; שנוי מטובה לרעה מחמת החטא לא יביא להכזבת הנביא [כי ידוע לכל שהחטא משנה ההבטחה]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - יונה הנביא נשלח להתנבאות על העיר נינוה, ולומר ליושביה שעלתה רעתם לפני ה' [יונה א, ב]. אך במקום לעשות זאת, יונה מיאן להתנבאות כן, וברח תרשישה [שם פסוק ג]. לבסוף יונה הגיע לנינוה וניבא עליה [שם ג, ד] "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת". מיד לאחר נבואה זו אנשי נינוה עשו תשובה, ועל כך נאמר [שם פסוק י] "וירא האלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה". לאחר מכן נאמר [שם ד, א-ב] "וירע אל יונה רעה גדולה ויחר לו ויתפלל אל ה' ויאמר אנה ה' הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברוח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה". ופירש רש"י שם [פסוק ב] "הלא זה דברי - יודע אני שאם יחזרו בתשובה לא תחריבה, ואהיה שקרן בעיניהם" [מקורו בפרקי דר"א רפ"ט]. חזינן מזה שכאשר יש הבטחה לרעה, והיא משתנית על ידי תשובה, אע"פ שיש חשש שהדבר יראה כהכזבת הנביא, מ"מ לא תמנע מחמת כן תועלת התשובה. ובעל כרחך שהטעם הוא שהדבר ברור וידוע שגזירה רעה יכולה להשתנות על ידי תשובה לטובה. והוא הדין לאידך גיסא; כאשר גזירה טובה משתנה על ידי החטא, לא תהיה בכך הכזבת הנביא "אחר שדבר ברור הוא כי החטא משנה ההבטחה" [לשונו כאן]. @**ויש להבין**^, מדוע מדגיש שיונה הנביא חשש להכזבת הנביא בשנוי מרעה לטובה [ולכך לא רצה להתנבאות על נינוה], כאשר נקודתו העיקרית היא שאין לחשוש בזה להכזבת הנביא כשידוע מראש שהגזירה יכולה להשתנות [על ידי תשובה או חטא], וכי יונה הוא ראיה לסתור. ואולי יש לומר, שלולא חחשו של יונה היינו יכולים לחלק בין שנוי מטובה לרעה [ע"י חטא] לשנוי מרעה לטובה [ע"י תשובה], כי "כל נביאים כולן צוו על התשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן" [רמב"ם הלכות תשובה פ"ז ה"ה]. לכך אין להשוות בין ברירות התשובה לברירות החטא, ולומר שכשם שתשובה אינה מביאה להכזבת הנביא, כך החטא לא יביא להכזבת הנביא, כי ברירות התשובה גדולה יותר מברירות החטא. אך לאחר שחזינן שגם בתשובה יש מיחוש להכזבת הנביא [כדמוכח מיונה], שוב ניתן להשוות בין כחה של תשובה לכחו של חטא.

<> כיצד אמרינן שההבטחה יכולה להשתנות מחמת החטא, ומ"מ "כל דבר טוב שיבטיח האל, אפילו על תנאי הוא בא" [לשון הרד"ק שם].

<> לשון הרד"ק שם: "הענין הזה שאמר לו [ירמיה לחנניה בן עזור] כי בהבטחת הטובה יבחן הנביא, כי אם יבטיח טובה ולא תבא, בידוע שהוא נביא שקר, כי כל דבר טוב שיבטיח האל, אפילו על תנאי הוא בא. אבל באמת תסור ממנו הטובה ההיא אם יחטא, כמו שאמר [ירמיה יח, ט-י] 'ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני ונחמתי על הטובה', אמנם על כל פנים תחול הטובה ותבא. אבל אם יתנבא לרעה ולא תבא כלל, לא יִוָּדַע בזה שהוא נביא שקר, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה כשעשו תשובה, כמו שעשה באנשי נינוה". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] כתב: "ותירץ הרד"ק ז"ל דהתם אם לא נתקיימה כולה, נתקיים מקצתה. אבל היכא שלא נתקיימה הנבואה כלל, כמו שהיה אצל ירמיה [שחנניה בן עזור נתנבא שה' ישבור עול בבל, וזה לא נתקיים כלל], בזה נראה שלא שלחו ה'". וכן הרא"ם [בראשית לב, ז] כתב כעין סברה זו, וז"ל: "לכן היותר נכון לומר הוא דהתם בהבטחת השם לישראל... אע"פ שלא נתקיימה לגמרי... מ"מ כבר נתקיימה וזכו בביאה שנייה, ואין בזה הכחשת הנביא. ומה שאמר ירמיה הוא כשלא נתקיימה כלל, לא כלה ולא מקצתה".

<> כי מצד הסברה אין לחלק בין ביטול חלקי [שאינו מבטל דברי הנביא] לביטול מלא [שמבטל דברי הנביא], ובדרך כלל אמרינן "עדות שבטלה מקצתה בטל כולה" [גיטין לג:]. ו"קנין הלב" מורה על דברי חכמה ודעת המתיישבים ומתקבלים על הלב.

<> פירוש - הרד"ק ביאר שיש לפחד מביטול חלקי של ההבטחה, אך לא מביטולה המלא, וקשה עליו שהרי יעקב חשש שעשו יבוא ויכהו "אם על בנים", ומה היה נשאר מיעקב אם חלילה דבר זה היה מתרחש. ובעל כרחך מוכח שיעקב פחד מגרימת החטא גם כאשר ההבטחה תתבטל לגמרי, ודלא כדברי הרד"ק.

<> גם בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] כתב כך על דברי הרד"ק האלו, וז"ל: "וכל אלו הדברים אין להם שורש ויסוד וענף".

<> כמו שנאמר [בראשית כב, יח] "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקולי". וכן [בראשית כו, ד-ה] "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורתי". וכן [במדבר יד, כד] "ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו וימלא אחרי והביאתיו אל הארץ אשר בא שמה וזרעו יורשנה".

<> כמו שנאמר [בראשית יח, יח-יט] "ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו וגו'", ופירש רש"י שם [פסוק יט] "כי ידעתיו - לשון חיבה, כמו [רות ב, א] 'מודע לאישה', [שם ג, ב] 'הלא בועז מודעתנו', [שמות לג, י] 'ואדעך בשם'". וכן נאמר [שמות לג, יז] "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם", והאור החיים [שם פסוק טו] כתב: "כי מצאת וגו' - פירוש לא לזכות ישראל, אלא למציאת חינו". אמנם יש להבין, וכי יש מתן שכר רק "בשביל שאהוב לפני ה'" ללא מעשים טובים של הצדיק. ואם תבאר שכוונתו היא בצירוף מעשים טובים, הרי זה מכלל "צדקתו של הצדיק", ומהו החילוק בין "מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו" לבין "בשביל שאהוב לפני ה'". ויש לומר, שאכן יש מתן שכר ללא מעשים, שנאמר [שמות לג, יט] "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", ופירש הספורנו שם "וחנותי את אשר אחון - אתן לך אותו החן, שדרכי לתת לכל מוצא חן בעיני, שהוא בשפע רב בלתי שום כילות ובלתי צרות עין". ומקורו במדרש [שמו"ר מה, ו], שאמרו שם "'וחנותי את אשר אחון', באותה שעה הראה לו הקב"ה את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנין לצדיקים. והוא אומר, האוצר הזה של מי הוא. והוא אומר, של עושי מצות. והאוצר הזה של מי הוא, של מגדלי יתומים. וכל אוצר ואוצר. ואחר כך ראה אוצר גדול, אמר האוצר הזה של מי הוא, אמר לו, מי שיש לו אני נותן לו משכרו. ומי שאין לו, אני עושה לו חנם ונותן לו מזה, שנאמר 'וחנותי את אשר אחון', למי שאני מבקש לחון". ובדר"ח פ"ד מט"ז [שכח:] הביא מדרש זה וביארו. הרי שיש שכר "בשביל צדקתו", ויש שכר "בשביל שאהוב לפני ה'". וכשם שיש חבה ללא מעשים טובים, כך יש העדר חבה ללא מעשים רעים, וכמו שמצינו בתפילת בעלי תשובה, שמלבד שמתפללים על מחילת עוונות, הם גם מתפללים על החפץ וחן, וכפי שכתב השערי תשובה שער הראשון אות מב, וז"ל: "עוד יתפלל בעל התשובה אל השם למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא... כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו. ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם... על כן תראה בתפלת דוד בעת התשובה, אחרי שאמר [תהלים נא, ד] 'הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני', התפלל עוד על הרצון, להיות רצון השם יתברך בו כקודם החטא, ואמר [שם פסוק יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני'. אחרי כן התפלל ואמר [שם פסוק יד] 'השיבה לי ששון ישעך', שיהיו נסי ה' וישעו מצויים אתו ושתצלח עליו רוח אלקים כאשר בתחלה". @**וצרף לכאן**^ את הנאמר [תהלים קמו, ח-ט] "ה' פוקח עורים ה' זוקף כפופים ה' אוהב צדיקים ה' שומר את גרים יתום ואלמנה יעודד ודרך רשעים יעות". ולכאורה יתמה, מהי הרבותא בשבח של "ה' אוהב צדיקים", ובשלמא שאר השבחים שהוזכרו שם [פוקח עורים, זוקף כפופים, שומר גרים, מעודד יתום ואלמנה], ניחא, כי שבחים אלו מורים שהקב"ה עושה חסד עם דכים ושפלים, אך מהו השבח באהבת צדיקים. אך למתבאר כאן ניחא, שבא לומר שה' אוהב צדיקים בעצם, ללא תלות במעשים, וזה מורה על עינו הטובה של ה', שאוהב הטוב בעצם. ובדר"ח פ"ו מ"א [ח:] כתב: "מדת החסידות היא לאהוב את החכמים, ולהזכירם לשבח", ושם הערה 24 [מפי בני האברך כמדרשו הרה"ג רבי משה יונה שליט"א].

<> ילקו"ש ח"א רמז קלא "'ויירא יעקב' [בראשית לב, ח], מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה". ובב"ר [עו, ב] אמרו "שאין הבטחה לצדיק בעולם הזה" [הובא למעלה הערה 12]. ובגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ.] הביא דברים אלו בשם הב"ר.

<> מקור הבטוי "הנביא יבחן" הוא מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ד, וז"ל: "אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר. שכל דבר טובה שיגזור האל, אפילו על תנאי, אינו חוזר... הא למדת שבדברי הטובה בלבד &**יבחן הנביא**^. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה, וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה, אם לא יעמדו דברי אין בזה ראיה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דבריך יודע שאתה נביא שקר, שנאמר [ירמיה כח, ז-ט] 'אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יִוָּדַע הנביא אשר שלחו ה' באמת'". וראה להלן הערות 38, 39, 48.

<> על פי אבות פ"ה מי"ז, שאמרו שם "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה". ובגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] כתב: "והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה. כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם, אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב, ובדין הוא שתבא לה שנוי מפאת המקבל. כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח, ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה" [ראה להלן הערה 105]. וכן כתב בגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ.], ויובא בהערה 40.

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] "אמנם יבחן הנביא כאשר לא היה מתנבא להבטיח, רק שהוא אומר שכך שלחו להתנבאות שיהיה בעתיד, לא להבטיח... וכל הבטחה היא אינה רק למקבל הבטחה, וכאשר ישתנה, משתנה. לאפוקי נבואה שהוא תולה הדבר בעצמו, לא בשום מקבל, רק בענין עצמו שכך יהיה". ובגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ:] כתב: "אבל דברי הנבואה אינו הבטחה, רק שכך יהיה על כל פנים, בלא שום הבטחה, רק כאילו כבר היה. ולפיכך הנבואה תבא בלשון עבר, כדי לומר לך דאינו הבטחה לעתיד לדור הזה, אלא כך יהיה על כל פנים". וראה להלן הערה 63.

<> פירוש - כאשר הנביא מתנבא על דבר רע שיהיה, ולבסוף הוא לא התרחש, אין בזה הכזבת הנביא. והמהר"ל יבאר שנבואה לרעה נידונת כהבטחה לטובה, ששתיהן תלויות במקבל [ואינן דברים שהם בעצם], ולכך השתנות המקבל תשנה את שתיהן. וראה להלן הערה 39.

<> ב"ר נא, ג "אין דבר רע יורד מלמעלה". ובגמרא [סנהדרין נט:] אמרו "אין דבר טמא יורד מן השמים". ובספרא [ויקרא כו, טז] אמרו "לכם מידיכם היתה זאת, אין הרעה יוצאת מלפני לעולם, וכן הוא אומר [עפ"י איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות אלא הטוב'", וכן כתב הרמב"ם במו"נ [ח"ג פ"י], והרמב"ן [במדבר יא, יט]. והחינוך מצוה קעא כתב: "השם יתברך לא יחייב בריה מחפצו בחיוב, כי האל הטוב חפץ בטוב לעולם. אבל האדם הוא שמחייב את עצמו בנטותו מן הישר, ויסיר מגופו ההכנות המכשירות אותו לקבל הטובה. והמשל על זה, ההולך על דרך ישר ופנוי מאבנים ומכל דבר המכשיל, ויש לדרך גדר קוצים מכאן ומכאן, ועבר אחד ונתחכך בגדר ונכוה. באמת אין לומר על האיש הזה שהשם חפץ בכויתו, אבל הוא הגורם, כי לא נזהר ללכת בישר. וכמו כן בעל החטא, מדת הדין תחייבנו על חטאו על כל פנים, ואין לומר עליו שהאל הטוב יחפץ בחיובו... וכעין דבר זה אמרו זכרונם לברכה 'אין דבר רע יורד מלמעלה'". ובגו"א בראשית פי"ט אות לג [שלא:] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה". ושם דברים פכ"ח אות ז [תלד:] כתב: "כי אין רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] כתב: "כי כל רע שבא על האדם הוא מצד המקבל, לא מצד הפועל. ומפני כך חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה [ברכות נד.], להודיע כי אין כאן רק התחלה אחת טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל". ובנתיב התשובה פ"א [יא.] כתב: "הנבואה היא מן השם יתברך, ואין דבר רע יורד מלמעלה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו.] כתב: "אין מתהוה בעולם רע, רק טוב, אבל הרע מן האדם, שהוא משנה מעשיו, והוא רע בחטא שלו... אבל שיהיו מתהוים בעולם מצד עצמם גזירות רעות, דבר זה אינו בודאי, כי מצד השם יתברך אין רע".

<> וכשמשתנה המקבל, משתנית הגזירה, וכפי שביאר למעלה אודות הבטחה לטובה.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "הנביא אשר ינבא לשלום בבוא דבר הנביא יִוָּדַע הנביא אשר שלחו ה' באמת". וראה למעלה הערה 32, ולהלן הערה 47.

<> לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"י ה"ד: "דברי הפורענות שהנביא אומר, כגון שיאמר פלוני ימות, או שנה פלונית רעב או מלחמה, וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דיבר ולא בא. שהקב"ה ארך אפים ורב חסד, ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם, כאנשי נינוה".

<> לשונו בגו"א דברים פי"ח אות יח [רחצ.]: "חילוק יש בין הנבואות, דאף נבואה גמורה כשלא היתה רק הבטחה לבד, כמו שאמר הקב"ה ליעקב [בראשית כח, טו] 'הנה אנכי עמך ושמרתיך והשיבותיך אל האדמה בשלום', וכמו שהובטח למשה רבינו, שאמר לו הקב"ה [שמות ג, יב] 'כי אהיה עמך', אין בודאי שיתקיים. וכדאמרינן על זה בבראשית רבה [עו, א]... 'שהרי בחור שבאבות הבטיחו הקב"ה, והיה מתיירא 'וירא ויצר לו' [בראשית לב, ז]. ובחור שבנביאים הבטיחו הקב"ה והיה מתירא, דכתיב [במדבר כא, לד] 'אל תירא אותו כי בידך נתתי אותו', ואין אומרים 'אל תירא' אלא למי שמתיירא'. והיינו שהיה מתיירא שמא יגרום החטא. וזה בשביל שלא היה רק הבטחה לעשות כן, ולא היתה גזירה יוצאה מפי השם יתברך שכך יהיה בודאי, אלא שהוא מבטיח אותו על דבר זה. והיינו כשהמקבל הבטחה הוא על ענינו הראשון, שלא נשתנה. אבל אם נשתנה, הרי לא הובטח רק כשהוא באותו אופן שהיה כבר... והא דאמרינן [ברכות ז.] 'כל דבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אינו חוזר', אין זה נקרא 'חוזר', כיון שלא היה בתחלה הבטחה גזירה גמורה, אלא הבטחה, ורוצה לומר כשלא יהיה שינוי למי שהובטח. ואין 'חזרה' דבר זה, דהא הוא יתברך אינו חוזר, אבל האדם נתלכלך בחטא, והוא חוזר ממה שהיה תחלה, ולא אמרינן שהוא חוזר מדבריו רק בדברים שאינם תולים במקבל".

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלט:]: "ועוד בב"ר [עו, ב] 'ויען בניה בן יהודע אמן כן יאמר ה' וגו'' [מ"א א, לו], והלא כבר נאמר [דהי"א כב, ט] 'הנה בן נולד הוא יהיה איש מנוחה וגו'', אלא הרבה מקטרגין יעמדו מכאן. הרי לך שבענין הזה שכבר שלח הקב"ה לדוד להתנבאות על שלמה המלך כדכתיב בקרא. ולא תוכל לתרץ כאחד מן הפירושים הנזכרים למעלה, שהרי שלחו להתנבאות, ואפילו הכי היה ירא שמא לא תתקיים הנבואה".

<> מאמר זה הובא למעלה [לאחר ציון 5]. וכוונתו לקושית הרא"ם [בראשית לב, ח] על דברי הרמב"ם [שמחלק בין אם הנביא נשלח לאחרים, או שהקב"ה דיבר עמו ביחידות], וז"ל: "קשה, מהא דתניא 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית כו'', דבהבטחת אחרים קמיירי, שהשם אמר למשה שיבטיח את ישראל על כך, ואפילו הכי לא נתקיימה". ומעתה יבאר כיצד לשיטתו [המחלקת בן הבטחה לנבואה] לא תיקשי קושיא זו. וראה להלן ציון 53.

<> ולא נבואה לישראל, וכמו שמבאר.

<> דברים אלו מבוארים יותר בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קמ:], וז"ל: "דהא 'עד יעבור עמך ה'' הוא בעצמו גם כן הבטחה, דקאמר כי 'עמך ה'' מפני שהם עמך, אתה עושה להם ניסים תמיד. ובביאה שניה יש לך לעשות להם נסים כמו בביאה ראשונה, והרי היא הבטחה מפני שהם 'עמך'. ואם יגרום החטא, כיון שלא היה רק הבטחה בשביל שהם 'עמך', אין זה שינוי" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה שניה הערה 69]. ופירושו, שלא נאמרה כאן גזירה שיתרחשו נסים לישראל [בביאה שניה כמו בביאה ראשונה], אלא נאמר כאן שישראל הם "עמך ה'", ומהתואר של "עמך ה'" מתחייב יחס של קירבה המתבטאת בנסים [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 69, שנקודה זו נתבארה שם]. ולפי זה המלים "עמך ה'" אינן מתארות את ישראל בלבד, אלא הן נימוק לעשיית הנסים, שהנסים יעשו לישראל בשביל שהם עם ה'. והרי זה דומה להבטחה התלויה במצבו של המקבל, שכל הבטחה לצדיק היא "בשביל צדקתו, או בשביל שאהוב לפני ה'" [לשונו למעלה לאחר ציון 28]. וכך הבטחת עשיית הנסים בביאה ראשונה ושניה היא משום שהמקבלים הם "עמך ה'", והבטחה כזו יכולה להתבטל אם המקבל השתנה, וכמו שנתבאר.

<> "לעשות בהם נס בביאה שניה בימי עזרא כביאה ראשונה בימי יהושע, מדהקישן הכתוב" [רש"י סנהדרין צח:], והובא למעלה הערה 10.

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלט:]: "'עד יעבור עמך ה' וגו'', נבואה זאת לא נאמרה, אלא שכך ראוי לעשות ניסים בביאה שניה, דלא נזכר בפירוש. שאילו נזכר בפירוש שיהיו ניסים בביאה שניה, היה בודאי קשיא דהא לאו נתקיימה הנבואה. אלא התם לא בא רק להקיש, וההקש הזה שפיר הוא, דכך פירוש הכתוב; שקול לפני הקב"ה ביאה שניה כמו ביאה ראשונה. ואם כן בזה משמע כיון דשקול הוא ביאה שניה כמו ביאה ראשונה, לכל דבר הוא שקול, [גם] לעשות להם נס, דאין היקש למחצה [כריתות כב:]. אלא שגרמה החטא לבטל שלא נעשה להם נס מפני החטא, ומכל מקום דבר הנביא יקום, שאמר כי שקולים הם לפניו בשוה, והיה ראוי בענין הנסים שיעשה להם נסים גם כן, אלא שגרם החטא". ודיוק לשונו שם מורה שאע"פ שגם שם וגם כאן הדגיש שלאו בפירוש איתמר שיהיו נסים בביאה שניה, מ"מ ישנו הבדל בין דבריו כאן לדבריו בגו"א; לפי דבריו כאן מתבאר שמה שלא נאמר בפירוש שיהיו נסים בביאה שניה מורה שהכוונה היא &**שראוי**^ שיהיו נסים בביאה שניה, ו"ראוי" נידון כהבטחה ולא כנבואה. מה שאין כן לפי דבריו בגו"א, מה שלא נאמר בפירוש שיהיו נסים בביאה שניה מורה שכוונת הנבואה היא להשוות בין שתי הביאות [לומר ששתי הביאות שקולות בחשיבותן לפני הקב"ה], ושויון זה קיים גם לאחר שהחטא גרם לביטול הנסים בביאה השניה. נמצא שלפי דבריו כאן המלים "עד יעבור עמך ה'" נידונות כהבטחה ולא כנבואה, ואילו לפי דבריו בגו"א הן נידונות כנבואה, אך הנבואה נאמרה ביחס לשויון בין שתי הביאות, ולא ביחס לנסים שיהיו בביאה שניה. וראה להלן ציון 54.

<> לשון הפסוק במילואו "הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יִוָּדַע הנביא אשר שלחו ה' באמת". וראה למעלה ציון 38.

<> כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"י ה"ד: "אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר... הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עזור כשהיה ירמיה מתנבא לרעה וחנניה לטובה, אמר לו לחנניה אם לא יעמדו דברי אין בזה ראיה שאני נביא שקר, אבל אם לא יעמדו דבריך יִוָּדַע שאתה נביא שקר, שנאמר 'אך שמע נא את הדבר הזה וגו' הנביא אשר ידבר שלום בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת'" [הובא למעלה הערה 32].

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלט.]: "ומפני כי חנניא בן עזור אמר נבואתו כדכתיב בקרא 'הנה שברתי את עול מלך נבוכדנצר', כאילו כבר נעשה, ואין זה הבטחה, ובדבר הזה אמר לו ירמיה 'שמע נא חנניא וגו''". ובגו"א דברים פי"ח אות יח [רצט.] כתב: "ובהבטחת חנניה בן עזור נאמר 'כה אמר ה' שברתי עול מלך בבל וגו'', הרי היה מתנבא שכבר נעשה הדבר, ששבר הקב"ה עול מלך בבל, אף על גב שעדיין לא היה, מתנבא לשון עבר כאילו כבר היה. ונבואה כזאת אם לא תבא, בידוע ששקר דבר הנביא בודאי. כי לא היה זה הבטחה לעתיד, כי הבטחה לעתיד כאילו נאמרה על תנאי אם לא יהיה שינוי כמו שהובטח, לאפוקי נבואה אשר היא בלא הבטחה לעתיד. רק יאמר אותה הנבואה שהדבר כבר נגזר שיהיה כך זאת הנבואה, על כל פנים תהיה, אחר שכבר נגזר. זהו הפירוש האמיתי".

<> לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:] "לפיכך רוב דברי הנבואה הם בלשון עבר, כאילו כבר נעשה, כלומר שכך נגזרה הגזירה לטובה מאת ה', לא כמו ההבטחה שהוא מבטיח את האדם לעתיד". וכגון, [ישעיה כד, ח] "בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים". וכן [ישעיה מג, א] "ועתה כה אמר ה' בוראך יעקב ויוצרך ישראל אל תירא כי גאלתיך קראתי בשמך לי אתה", ומדובר שם בגאולה העתידה [רד"ק שם]. וכן [ישעיה נב, ט] "פצחו רננו יחדו חרבות ירושלים כי נחם ה' עמו גאל ירושלם". וכבר נתבאר למעלה [פ"ג הערה 13] שבשלשון המהר"ל "רוב" כוונתו להרבה, ולא לרוב לעומת מיעוט. וכן בגו"א בראשית פ"א ריש אות ב כתב: "רוב מצות התורה תלויות בארץ", וכוונתו להרבה מצות, ולא לרוב מצות. וכן הוא בדר"ח פ"ב הערה 1658, ושם פ"ו הערה 1762.

<> וכן כשה' כרת ברית עם אברהם על נתינת הארץ נאמר [בראשית טו, יח] "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", בלשון עבר, ולא "לזרעך אתן את הארץ הזאת", וכפי שיביא בסמוך [ראה הערה 57].

<> דברים אלו מתבארים היטב על פי מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רפג:], וז"ל: "אין שנוי בכללי, רק השנוי הוא בפרט. ולפיכך אף על גב שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד... שיגיע לפרטים השנוי, אבל לא יגיע שנוי לכללים... כתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך'. והקשה הרמב"ן ז"ל [שם פסוק ב], שתימה הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך וממולדתך וגו'', כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך', לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק ט] 'אלה תולדות נח וגו'', הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדבר השם יתברך עמו. אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול' [ראה להלן הערה 118, ופ"ח הערה 216], וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט... אבל עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחריו בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל, ישתנה הדבר... לכך לא כתב גם כן קודם בחירת אברהם מעשיו הטובים, שלא תאמר כי הוא יתברך בחר באברהם ובזרעו אחריו בשביל מעשיהם, ואז היה לך לומר כאשר אין מעשיהם טובים ימאס בהם, שדבר זה אינו, רק כי הבחירה בהם מצד עצמם, וזוהי בחירה כללית". הרי שהבטחה הצמודה למעשי המקבל שייכת רק ליחיד, הנדון על פי מעשיו. אך אינה שייכת לרבים, כי הרבים אינם נבחנים מצד המעשה, "כי המעשה הוא לפרט". וראה בנצח ישראל שם הערה 110, שהובאו שם דבריו שכתב כאן, כי דבריו כאן ודבריו בנצח חד הם. וצרף לכאן דברי הרדב"ז בתשובות ח"ג סימן תרל"ח, שישב גם כן על מדוכה זו, וז"ל: "לפעמים תבא ברכה והטובה ההיא, והחטא יגרום שתסור מהם הטובה ההיא, בין שיהיה החטא קודם לטובה, או מאוחר. אבל אם מתנבא לרעה ולא תבא כלל, לא יודע בזה שהוא נביא שקר, לפי שנחם ה' על הרעה... ולדעתי צריך עוד תנאי אחר; שתהיה הנבואה לרבים... ובנבואת רבים לטובה יודע נביא האמת מנביא השקר. אבל נבואת יחיד אפשר שיגרום לו החטא, ולא תבוא הטובה כלל". הרי שחילק בין נבואה לרבים ובין נבואה ליחיד, וכמהר"ל.

<> חוזר בזה לקושית הרא"ם [בראשית לב, ח] על דברי הרמב"ם [שמחלק בין אם הנביא נשלח לאחרים, או שהקב"ה דיבר עמו ביחידות], וז"ל: "קשה, מהא דתניא 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית כו'', דבהבטחת אחרים קמיירי, שהשם אמר למשה שיבטיח את ישראל על כך, ואפילו הכי לא נתקיימה". אך לא ברור מדוע חוזר על קושיא זו, הרי כבר הביאה למעלה [לאחר ציון 41], ויישבה בשני אופנים, וכאן יחזור לבאר כהסברו השני. ובכת"י [שיא:] אכן לא נמצאת חזרה זו.

<> ראה למעלה הערה 46.

<> של ברית בן הבתרים, שנאמר לאברהם אבינו [בראשית טו, יח] "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'". והולך לבאר שנתינת הארץ עד כה היתה רק הבטחה, ואילו בפסוק הזה היא ניתנה בנבואה.

<> שנאמר [בראשית יב, ז] "וירא ה' אל אברם ויאמר לזרעך אתן את הארץ הזאת וגו'". וכן שוב נאמר [בראשית יג, טו] "כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם".

<> ופירש רש"י שם "לזרעך נתתי - אמירתו של הקב"ה כאילו היא עשויה". וכן הרמב"ן [בראשית טו, יח] כתב: "והוסיף לכרות לו ברית עליהן, שלא יגרום החטא". ובגו"א בראשית פט"ו אות כא [רסג.] כתב: "ומה שכתב כאן לשון עבר יותר מן 'לזרעך אתן' [בראשית יב, ז], משום דעתה כרת לו ברית על זה, והוי מתנה גמורה בדבור. לאפוקי למעלה שלא כרת ברית, לא מקרי 'כאילו עשוי', דאם יחטא שמא לא יהיה המתנה, וכאן כרת לו ברית, ובודאי יהיה". וקודם לכן שם באות ז [רנה:] כתב: "לפיכך אחר כריתות הברית נאמר 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ". וראה להלן הערה 63.

<> לשונות הפסוקים במילואם הם "ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו".

<> זו שאלה חדשה שלא עסק בה עד כה. והיא, שבפסוקים אלו מבואר שהקב"ה יכול לחזור בו מטובה שהבטיח לעשות, ואילו חז"ל אמרו [ברכות ז.] "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו". וכן הקשו הרד"ק ירמיה כח, ז, העקידה שער צו, והרא"ם בראשית לב, ח.

<> לשון המאמר שלפנינו הוא "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו". ואולי נקט בלשון של "מדה טובה" מחמת המאמר [שבת נה.] "מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה וכו'".

<> והדיבור גופא נחשב הוצאה לפעל, וכמו שכתב באור חדש פ"א [תנא:], וז"ל: "כי הדבור באדם הוא יציאה אל הפעל". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שכו:] כתב: "על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות [ו:] 'אגרא דבי טמיא שתיקותא', היינו בבית האבל, 'אגרא דבי הלולי מילי'. הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל". וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פה.]. @**ובדר"ח פ"א מי"ז**^ [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שכו:)], ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינה יוצאת מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט.)].

<> לשונו בכת"י [שיא:]: "והוציא מן הפה, שאז יצא לפועל דבר ה', והנה כבר עושה, כי דיבור של הקב"ה ואמירתו הוא מעשיו, כי 'בדבר ה' שמים נעשו'". ובדר"ח פ"ה מ"א [ו:] כתב: "לפיכך כתיב 'בדבר ה' שמים נעשו', כלומר שהשמים נעשו בדבורו שהוציא הקב"ה מפיו". ואמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ובח"א שם [א, סב:] כתב לבאר: "כי הכל נברא במאמרו יתברך, לא כמו שאר הפעולות אשר הוא פועל בעולם על ידי אמצעים... אבל מה שברא שמים וארץ לא היה כאן אמצעי, רק הכל בדבור נעשה ממנו, כמו שאמר 'בדבר ה' שמים נעשו'. ומכיון שהשם יתברך ברא הכל בדבור בלבד, הרי כאשר אמר 'ויכלו' כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי משתתף דבור שלו עם דבור השם יתברך, שברא השם יתברך העולם בדבור... והדבור של 'ויכלו' שהוא בזמנו כשמקדש היום, יש לו חבור במעלה העליונה ועם דבור הקב"ה, ולפיכך כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 52]. ובמדרש [ב"ר מד, כב] אמרו "אף מאמרו של הקב"ה מעשה, שנאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי', 'אתן את הארץ הזאת' אין כתיב כאן, אלא 'נתתי את הארץ הזאת'".

<> לשונו בגו"א דברים פי"ח אות יח [רצז:]: "והא דכתיב בירמיה 'רגע אדבר על גוי לבנות ולנטוע ושב הגוי ועשה הרע בעיני ה' ונחם על הטובה', זה כשלא היה רק שחשב הקב"ה לטובה עליה". וכן הרא"ם [בראשית לב, ח] כתב: "ליכא לאקשויי מקרא ד'רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרע בעיני לבלתי שמוע בקולי ונחמתי על הטובה', דהתם בדבור של מחשבה קמיירי, כלומר רגע אחשוב על גוי וגו', כמו [קהלת א, טז] 'דברתי אני עם לבי'". @**אך טעמא בעי**^, מדוע טובה שיצאה לפעל אינה בת חזרה, אך כל עוד שלא יצאה לפעל היא בת חזרה. ונראה, שהנה אף לגבי ביטול ההבטחה מחמת "יגרום החטא" מצינו שקבע שחשש זה קיים כל עוד שההבטחה לא יצאה אל הפעל, אך משיצאה אל הפעל שוב אין לחשוש שהחטא יחסל את ההבטחה שכבר ניתנה. ויסוד זה נתבאר במה שכתב בגו"א בראשית פי"ג אות ו [רכו:] בביאור דברי רועי לוט, שאמרו שאברהם כבר זכה בארץ, אך לא יהיו לו בנים, ולכך הארץ שייכת ללוט [רש"י בראשית יג, ז], וז"ל שם: "ואם תאמר, אחר שידעו שהקב"ה נתן הארץ לאברהם, אם כן ידעו גם כן מה שכתיב [בראשית יב, ז] 'לזרעך אתן את הארץ', ואין לוט קרוי זרעו. אין זה קשיא, כי סבור היה שההבטחה לא תתקיים באברהם, שאפשר להבטחה שתשתנה על ידי שום חטא. ואם כן מה שאמר 'לזרעך אתן הארץ' לא נתקיים שיהיה הארץ לזרעו. אבל מכל מקום הארץ יהיה לו בודאי, שהיו אומרים שכבר זכה בארץ כשבא לארץ, ומאחר שזכה בו &**שוב ליכא למימר שלא תתקיים ההבטחה**^". וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:] כתב: "כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות [ראה להלן הערה 103]... לפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ" [הובא למעלה הערה 57]. ומבואר, איפוא, שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וזהו מבואר היטב לפי מה שאמרו חכמים [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". נמצא שזהו ההבדל בין הבטחה טובה שיצאה אל הפעל, להבטחה טובה שלא יצאה אל הפעל; הבטחה טובה שיצאה אל הפעל היא כבר מציאות בעולם, ושוב אינה ניתנת להבטל. אך הבטחה טובה שלא יצאה אל הפעל היא עדיין אינה מציאות בעולם, ולכך בקלות יכולה להתבטל ["כאשר יעשו רע" (לשונו כאן)]. ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו... [אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". @**אך יש להבין**^, שנמצא שמחלק כאן חילוק חדש לגמרי [שלא הזכיר כלל עד כה], והוא חילוק בין הבטחה שיצאה לפעל להבטחה שלא יצאה לפעל. ואילו עד כה האריך טובא לבאר החילוק בין נבואה להבטחה. ולא מסתבר שיזכיר כאן מהלך חדש לגמרי בכזו הבלעה והסתרה. ובעל כרחך לומר שחילוקו החדש [בין יציאה לפעל ללא יציאה לפעל] מתייחס איכשהו לחילוקו הקודם [בין נבואה להבטחה], וזה צריך ביאור. ונראה, כי עומק ההבדל בין נבואה להבטחה הוא אכן החילוק בין יציאה לפועל ללא יציאה לפועל. כי הואיל והנבואה אינה תלויה במקבל [כמו שנתבאר למעלה (ראה הערה 34)], לכך שעת אמירתה היא שעת יציאתה לפועל, כי מאותה שעה ואילך נבואה זו אינה תלויה בשום גורם זולתי לה. אך הואיל וההבטחה תלויה במקבל, לכך מן הנמנע ששעת אמירתה תהיה שעת יציאתה לפועל, כי "הרבה קטיגורין יעמדו מכאן ועד גיחון" [ב"ר עו, ב]. לכך שעת יציאתה לפועל חייבת להדחות לשעת קיום ההבטחה בפועל. נמצא שההבדל בין נבואה להבטחה הוא קביעת שעת היציאה לפועל שלהן; בנבואה זו שעת אמירתה, ובהבטחה זו שעת קיומה. ובשתיהן קודם לשעה זו הן ניתנות להבטל, ולאחר שעה זו הן אינן ניתנות להבטל משום ש"אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל". נמצא ששתי הקצוות הן; "רגע אדבר לבנות ולנטוע" נאמר בשעה שאין אז יציאה לפועל אף בנבואה. ואילו "לזרעך נתתי" נאמר בשעה שיש אז יציאה לפועל אף בהבטחה.

<> כוונתו לחמש השאלות ששאל עד כה; (א) הסתירה בין הגמרא [ברכות ד.] שיעקב חשש לגרימת החטא, לגמרא [ברכות ז.] שדיבור שיצא לטובה מפי הקב"ה אינו חוזר [התשובה היא שיש הבדל בין הבטחה לנבואה (לאחר ציון 28)]. (ב) מדוע היה חשש של "יגרום החטא" בלידת שלמה, הרי הדבר נאמר לדוד על ידי נביא [התשובה היא שזה נאמר כהבטחה ולא כנבואה (לפני ציון 41)]. (ג) מדוע הנסים של ביאה שניה לא התרחשו מחמת החטא [ברכות ד.], הרי הנביא ניבא בזה [התשובה היא שזה לא נאמר כנבואה אלא כהבטחה, ושני טעמים לדבר (לאחר ציון 42)]. (ד) מדוע אין לומר שנבואת חנניה בן עזור יכולה להבטל מחמת החטא [התשובה היא שהדבר נאמר כנבואה ובלשון עבר (לאחר ציון 48)]. (ה) כיצד ירמיה אמר שנבואה לטובה יכולה להבטל ["ורגע אדבר על גוי ועל ממלכה לבנות ולנטוע ועשה הרעה וגו' ונחמתי על הטובה"], הרי דיבור שיצא לטובה מפי הקב"ה אינה חוזרת [התשובה היא שיש לחלק בין מחשבה לדיבור בפה (לאחר ציון 60)].

<> משמע מכך שאם כבר היה לאברהם זרע, הוא לא היה חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה. וזה תואם לדברים שנתבארו בהערה 63. וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [קנ:], ושם הערה 90, ובאר הגולה באר השני [קצט:], ושם הערה 459.

<> זהו המשך הפסוק [בראשית טו, ו] "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה", ופירש רש"י שם "ויחשבה לו צדקה - הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו".

<> מהמשך דבריו מתבאר שכוונתו כאן היא שאע"פ שאין האדם יכול להשמר מעשיית חטא קל, מ"מ הוא יכול להשמר מעשיית חטא גדול. ובפשטות בכדי לבטל הבטחה שחזרה ונשנתה לו מפי ה' יתברך יהיה צורך בחטא גדול דוקא, ולא בחטא קל, ומדוע שאברהם יחשוש לחטא גדול עד שלא יאמין בדבר הזה. וראה הערה הבאה.

<> כמו שמבאר בהמשך [לאחר ציון 101]. נמצא שההבדל בין שאלת המהר"ל לתשובתו הוא שבשאלה הבין שדוקא חטא גדול עלול לבטל את ההבטחה לתת לו זרע, ומחטא גדול האדם יכול להשמר. אך בתשובה הבין שגם חטא קל יכול לבטל הבטחה זו, ומחטא קל האדם אינו יכול להשמר. ואודות שהאדם יכול להשמר מחטא גדול ולא מחטא קל, הנה נאמר [קהלת ז, כ] "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ובגו"א בראשית פט"ו אות ט [רנז:] כתב: "כי ראה אברהם את הכנעניים גולים ממנה, אמר 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ושמא ישראל יהיו גם כן גולים ממנה בשביל חטא. אמר הקב"ה בזכות הקרבנות, שהם כפרת ישראל על חטאתיהם, יתקיימו [רש"י בראשית טו, ו]. ואף על גב דהרבה חטאים יש שאין להם כפרה בקרבן, לא היה ירא אברהם אלא מעבירות שוגגים ועבירות קלות, מפני 'כי אדם אין צדיק בארץ'. אבל בעבירות זדונות, דין הוא שיגלם אם יחטאו, לכך אמר עבירות שוגגים יש להם כפרה". הרי מבואר שהפסוק "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" נאמר רק על חטאים קלים, ולא על חטאים גדולים. וכן המבי"ט בספר בית אלקים שער התשובה ר"פ ד כתב: "חסיד וצדיק מעיקרו ולא חטא מעולם, כי אם מה שאי אפשר זולתו באיזה חטא קל, וכמו שנאמר 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהוא חטא קל ובשוגג". וכן מבואר בהקדמת השב שמעתתא אות ק. וראה להלן הערה 103.

<> זהו המשך דברי המדרש [ב"ר מד, יב].

<> לשון המהרז"ו שם "בימי ירמיהו שניבא על גלות ישראל, סברו שיחזרו להיות תחת המזל ולהביט באותות השמים ולירא מהם". והיפה תואר כתב שם "חשבו ישראל כי יד המזל תקיפה תמיד, ובקשו ללמוד מחקות הגוים הנמשכים להורדת השפעות הכוכבים בהבליהם".

<> אברהם.

<> יש להעיר, שאם רצה להוכיח מהמדרש ש"היה יודע במזלות שלא יהיה לו זרע", הרי היה יכול להוכיח כן מגמרא ערוכה [שבת קנו.], שאמרו שם "מניין שאין מזל לישראל, שנאמר [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה'. אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם 'בן ביתי יורש אותי' [שם פסוק ב]. אמר לו, לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך' [שם פסוק ד]. אמר לפניו, רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה, צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל". ומה ראה להעדיף את המדרש על פני הגמרא. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 84.

<> פירוש - מי שיודע בענייני המזלות דבר ברור מאוד, אזי שנוי אותה ידיעה ואותו מזל הוא נס גדול, וכמו שמבאר והולך. ומה שמדגיש "שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד", נראה לבאר זאת על פי דברי דרשות הר"ן [דרוש השמיני], שכתב: "האדם אפשר שינצל מהפגע שיחייבהו המזל על אחד משני פנים; האחד מהם, שלא יהיה במקום אשר יראה בו רושם המזל ההוא, או שיהיה שם, אבל יכין עצמו בענין שלא יוכל המזל לו. והשני, שעם היות שיהיה במקום אשר מדרך המזל שירשום בו, שינצח האיש ההוא כח המזל עד שלא ירשום בו כלל. כאשר נאמר על דרך המשל, שהאדם יכול להנצל משרפת האש על אחד משני פנים: האחד, כשיתרחק ממנו ויעמוד במקום לא תוכל האש לעשות רושם בו, או שיסוך מדם הסלמנדרא כדי שלא תזיקהו האש, עם היותה שורפת בכחה. והשני, שיעמוד במקום תהיה רושמת בו... תשאר על כחה, אבל הוא יבטל כחה". הרי באופן הראשון הוא מתחמק מהמזל, ובאופן השני הוא מנצח את המזל. וברי שהאופן השני הוא נס גדול יותר מהאופן הראשון. וזאת הכוונה במה שכתב כאן "שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד", שפירושו שאינו יכול לחמוק מהמזל, אלא הוא חייב להתמודד עם המזל ולנצחו. ובסמוך [לאחר ציון 89] כתב: "מה שהבטיח הקב"ה את אברהם על הבנים היא מעלה גדולה לשנות המזל, אשר היה ברור אל אברהם שלפי המזל אין לו בנים". ולהלן פ"ח [לאחר ציון 123] כתב: "נס גדול היה זה, שהרי לפי המזל לא היו לו בנים".

<> "כח טבעי" - כח גשמי. ואודות גשמיות הטבע, כן כתב למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 46], וז"ל: "כי הטבע כח גשמי". ובאור חדש פ"ו [תתרו:] כתב: "מצות העומר בשביל שהוא יתברך מנהיג הטבע... ולפיכך הבאת העומר הוא מן השעורין דווקא [מנחות פד.], כי הטבע הוא חמרי כאשר ידוע, ולפיכך שייך בזה דוקא שעורין, ולא ענין אחר". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "הטבע הוא כח חמרי בלבד", ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב שם פ"ז [קכ.]. ושם פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובנצח ישראל בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ושם פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ובבאר הגולה באר הראשון [נב:] כתב: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובנר מצוה [פח.] כתב: "כל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן הטבע, שהיא גשמית חמרית". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 47].

<> כפי שמבאר והולך. ומכנה מזלות בשם "מעשה שמים", כי הפסוק המורה שאין לירא מהמזלות הוא [ירמיה י, ב] "מאותות השמים לא תחתו", וכפי שהמדרש הביא למעלה. וראה להלן ציון 97.

<> משפט זה יובן על פי שלשת היסודות הבאים; (א) הטבע הוא גשמי. (ב) הגשמי הוא שפל, לכך הטבע הוא שפל. (ג) השנוי מתייחס במיוחד לדברים הגשמים השפלים. ואודות שהטבע גשמי, כן נתבאר למעלה הערה 74. ואודות שפלות החומרי, כן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 77], וז"ל: "כי יגיע לחומר דבר מצד שפלותו". ובנתיב התורה פי"א [תנד:] כתב: "איש קדוש ראוי שיהיה למעלה, ואשר אינו קדוש הוא למטה". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "כל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ואמרו חכמים [שבת יא.] "כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת, לסוף חרבה", ובח"א שם [א, ב:] כתב: "פירוש, כי הדבר הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הדבר הגשמי, כי הגשמי פחות ושפל נגד הבלתי גשמי. וכאשר הוא מרומם הבית שהוא חול על הבלתי גשמי, דבר זה הפך הסדר, אשר ראוי שיהיה הבלתי גשמי מתרומם ומתעלה על הגשמי. כי השפלות ראוי לגשמי, וההתעלות ראוי לבלתי גשמי. וכאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו, כאשר יש כאן הפך הסדר" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 355]. @**ואודות שהשנוי**^ מתייחס לדברים הגשמיים השפלים, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי" [ראה להלן הערה 146]. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קסט:], ושם פ"ד מי"ח [שעד.]. ושם פ"ה מי"ח [תכה:] כתב: "כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל... אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". @**ועל פי**^ זה ביאר להלן פמ"ד שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, כי החומר הוא בעל השתנות, והאומות הן חומריות, ולכך ישנו מעשיהן. אבל ישראל אינם חומריים, ולכך לא יקבל שנוי. וכן כתב בגו"א במדבר פל"א אות יח [תקטו:], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נצח ישראל פי"ד [שדמ:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. @**וכן נאמר**^ על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ולהלן פכ"ד כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שינתי ואתם בני יעקב לא כליתם". וראה להלן הערות 95, 135, 137, 143.

<> פירוש - שנוי הנעשה בדרך הטבע.

<> "תחת שינוי" פירושו תחת הזמן המביא לשנוי, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [תקנה:], וז"ל: "'אל תאמן בעצמך עד יום מותך' [שם], כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ובגו"א שמות פ"ד אות ג [סד:] כתב: "כל שנוי הוא בזמן". ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:] כתב: "האדם תחת השתנות הזמן, ויש לו שנוי בכל יום ויום". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל" [ראה להלן הערה 142]. @**ונראה**^ שמה שכתב כאן "תחת שינוי" ו"קרובים אל שינוי", כוונתו לשני סוגי השנויים שכתב כאן; השינוי הטבעי הוא "תחת שינוי", כי הוא לגמרי תחת הזמן, כפי שהטבע הוא תחת הזמן לגמרי. וכן כתב בהקדמה לאור חדש [עו:], וז"ל: "כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן". ולהלן פנ"א כתב: "דברים הטבעיים כל פעולתם בהמשך זמן". אך השינוי הנסיי הלא טבעי שנעשה בטבע הוא "קרוב אל שינוי", אך לא "תחת שינוי", כי הנס עצמו נעשה בלא משך זמן, וכפי שכתב למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 41], וז"ל: "ועוד יעמיד [הפילוסוף היוני] דבריו, כי איך יתהוה דבר מכל דבר, כי לא יתהוה דבר מכל דבר, רק מדבר מיוחד. ואם כן איך יבא זה שיהיה מן מים דם. והנה מביא ראיה ממין על שאינו מינו, שפעל הטבעי פועל לפי טבעו ומנהגו אשר בעולם הטבעי, ופעל הנבדל לפי ענינו. והבדל יש ביניהם, כי הטבע פועל בזמן, ולפיכך צריך לכל פעל טבעי המשך זמן, אבל פעל אשר אינו טבעי אין צריך לפעולתו זמן. כי הטבעי כח גשמי, וכל כח גשמי פעולתו בזמן, אבל הדברים הנבדלים פעולתם בלי זמן, שאינם כח בגשם, ולפיכך פועלים בלא זמן" [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 45, 46]. אך עם כל זה, הואיל והמים הם גוף טבעי [לעומת המזלות], לכך הנסים הנעשים במים הם "קרובים אל שינוי", אע"פ שהם אינם "תחת שינוי".

<> למעלה בהקדמה שניה [לאחר ציון 235] הביא את דברי הרלב"ג שאמר "שאי אפשר שיהיה שנוי בגרמיים השמימיים", ונדחק מחמת כן לבאר את הפסוק אודות עמידת השמש בימי יהושע. והמהר"ל שם [לאחר ציון 245] דחה דבריו, וכתב: "אבל אנו אומרים כי הוא יתברך מחדש נסים ונפלאות בעולמו, ויכול לחדש נסים ברצונו אף בגרמיים השמימיים". ומ"מ גם לשיטת המהר"ל שנויים בגרמיים שמימיים הם יותר קשים משנויים בדברים טבעיים.

<> אודות חוזק הפעולה והגזירה שיש לשמים, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [תכג:], וז"ל: "וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך" [הובא למעלה הקדמה שלישית הערות 49, 74]. ולהלן פנ"ו כתב לבאר ההבדל בין אות למופת, וז"ל: "יש לך לדעת כי כל שנוי אשר נראה בפועל נקרא 'אות', כגון שיאמר הנה הפועל הזה יפעל כך וכך, וזה נקרא 'אות'. והשנוי אשר הוא במתפעל, שיאמר כי דבר זה מתפעל כך וכך, וזה נקרא 'מופת'. ומפני זה אמרו חכמים ז"ל [ספרי דברים יג, ב] כי 'אות' בשמים, ו'מופתים' בארץ. ופירוש, כי השמים הם פועלים, ואינם מתפעלים. והארץ מתפעלת, ואינה פועלת. וכאשר יתן אות בשמים שיהיו פועלים כך וכך, יקרא זה 'אות'. והארץ היא מתפעלת, אם יש שנוי בה זה נקרא 'מופת'". ובגו"א דברים פי"ג אות ב [רכד:] כתב: "ענין זה ידוע לחכמים למה 'אות' בשמים ו'מופת' בארץ... כי האות בשמים, מפני שאות יותר מן מופת, לפיכך אמר 'אות בשמים', בדברים הקיימים התמידים כמו בשמים, אשר לא יקבלו הויה והפסד. וכאשר יש בו נס, שהוא שינוי, נקרא 'אות'. ודברים אשר משתנים, כמו הארץ, יקרא 'מופת', ואינו כל כך נס" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 1].

<> רש"י בראשית טו, ה "ויוצא אותו החוצה - הוציאו מחללו של עולם, והגביהו למעלה מן הכוכבים".

<> כי מדרגת האדם תואמת למקום שנמצא בו; כשהאדם נמצא בתחתונים הגשמיים, הוא דבק במעלה גשמית. וכאשר הוא נמצא בעליונים הנבדלים, הוא דבק במעלה נבדלת. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ד [רמא:], וז"ל: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה", וראה שם הערה 678 שנתבאר שם שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, וכן הוא סימן למדריגת האדם. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] ביאר שבעולם הזה החומרי, האדם הוא חומרי, אך לעולם הבא הרוחני, האדם יהיה רוחני. ולהלן פי"ט כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה". ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:], תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תלג:], ועוד. וראה להלן פ"ח הערה 65. @**וצרף לכאן**^ דברי ספר החינוך מצוה תכא [מצות תפילין], וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שהאדם בהיותו בעל חומר ימשך בהכרח אחר התאוות, כי כן טבע החומר לבקש כל הנאות אליו והערב, כסוס כפרד אין הבין. אם לא שהנפש שחננו הא-ל תמנענו לפי כחה מן החטא. ומאשר תשכון [הנפש] בגבולו [של הגוף], שהיא הארץ, ורחוקה [הנפש] מאד מגבולה, שהיא השמים, לא תוכל לו [לגוף], ויגבר כחו [של הגוף] עליה תמיד. לכן [הנפש] היא צריכה על כל פנים להרבה שומרים לשומרה משכנה הרע [הגוף], פן יקום עליה ויהרגנה, אחר היותה בגבולו ותחת ידו. ורצה המקום לזכותנו אנחנו עם הקודש, וציוונו להעמיד שומרים גבורים סביב לה, והם שנצטוינו לבל נפסיק דברי תורה מפינו יומם ולילה, ושניתן ארבע ציציות בארבע כנפות כסותנו, ומזוזה בפתחינו, והתפילין בידינו ובראשינו, והכל להזכירנו למען נחדל מעושק ידינו, ולא נתור אחרי עינינו ואחרי יצר מחשבות לבנו. ומפני כן אמרו זכרונם לברכה [זבחים יט.] שהכהנים והלוים בשעת עבודה פטורין מהן". הרי שכאשר האדם נמצא בתחתונים כח הגוף חזק מאוד, וכח הנפש נחלש מאוד, וכמבואר לפנינו.

<> כמו שנאמר [איוב טו, טו] "הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו". ולהלן פ"ע כתב: "שאף שמים שייך בו חטא, דכתיב 'אף שמים לא זכו בעיניו'. רצה לומר כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם, לא זכו בעיניו, שאינם בלא חסרון כלל, שהגשם יש בו חסרון. וכיון שהם בעלי חסרון, לא זכו בעיני השם יתברך, שהוא פשוט נבדל". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [יא.] כתב: "כי אף על גב שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים. ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם הדין" [ראה למעלה פ"ו הערה 122]. ובנתיב התורה פי"ד [תקסג:] כתב: "התורה היא משפט אלקי, ולא תמצא מעלה זאת בשמים, כי השמים הם גשמיים". וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנד.], ותפארת ישראל פי"א [קעז.]. וראה למעלה בהקדמה שניה הערות 318, 381.

<> אמרו חכמים [שבת קנו.] "מנין שאין מזל לישראל, שנאמר [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה', אמר אברהם לפני הקב"ה, רבונו של עולם, 'בן ביתי יורש אותי' [שם פסוק ב]. אמר לו, לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך' [שם פסוק ד]. אמר לפניו, רבונו של עולם נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה, צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל" [הובא למעלה הערה 72]. ובח"א שם [א, פט.] כתב: "אין מזל לישראל, דהיינו לכלל ישראל אין מזל שישלוט המזל עליהם... כלל ישראל מצד עצמם יש להם מדריגה עליונה נבדלת, וכמו היחיד כאשר עושה מצוה אלקית נבדלת, דבר זה הוא על המזל. ואין הפירוש שלא ישלוט המזל עליהם כלל... כי אם המזל כנגד ישראל, מאוד צריכים ישראל זכות גדול להכריע את המזל... מכל מקום אין מזל לישראל שיהיה שולט לגמרי עליהם, דבר זה אינו. וזה משמעות 'אין מזל לישראל' שיהיו לגמרי תחת המזל, כמו שהם שאר האומות. ומה שאמר 'אין מזל לישראל' דכתיב אצל אברהם 'ויוצא אותו החוצה', דמשמע שאין מזל לישראל כלל. זה אינו, דהכי קאמר, כי אברהם מעלתו היה למעלה מן המזלות, דכתיב 'ויוצא אותו החוצה', לומר שמעלתו על המזלות... אבל בודאי ישראל גם כן תחת המזל כאשר לא נביט אל צדקתם ומצותם, וכאשר הוא חצי זכיות וחצי חובה בודאי המזל להם מכריע. אבל ישראל כאשר הם זוכים, וכאשר ישראל הם כפי המדריגה שראויה להם שיהיה, אז בודאי מצד מדריגת מעלתם אפשר להם לנצח המזל. והיחיד שאין כל כך מדריגתו, מנצח אותו על ידי מצוה... כלל הדבר העולה מזה, כי מה שאמר 'אין מזל לישראל', אם ישראל הם באמיתת מעלתן ואין החטא מקטרג כמו שהיה אברהם, הקב"ה עושה להם נס כמו שעשה לאברהם, ומחזיר את המזל עד שלא יהיה מזיק לישראל. וכן היחיד על ידי מצוה ג"כ אין מזל לישראל". ובח"א לנדרים לב. [ב, ח.] כתב: "כי דבקים ישראל במעלה העליונה שיש להם, מצד הזה יש בטול למזל שלהם". וראה בסמוך הערה 86.

<> וזה הביאור ל"נביא אתה", כי הנביא דבק במעלה הנבדלת הבלתי גשמית. וכן כתב למעלה סוף הקדמה שניה [לאחר ציון 417], וז"ל: "כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל, הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים, ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע".

<> אודות שהדבק במעלה הנבדלת אינו נמצא תחת שלטון המזלות, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנא:], וז"ל: "כאשר יצאו ישראל ממצרים, קבלו מדריגתם ומעלתם האלקית, והיה עוג היפך להם, שכחו כח גשמי. ותמצא תמיד שהגשמי מתנגד לבלתי גשמי. ולפיכך התחדש התנגדות מהם, לפי שהיה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו. ולפיכך היה כל ענינו נמשך אחר הגשמי, שהוא סגולת הגשם. וישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל 'אין מזל לישראל'. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם".

<> ולא הספיק מה שהקב"ה הוציא את אברהם חוץ לשמים.

<> פירוש - לולא שנוי השם היתה התנגדות לאברהם להוליד לא רק מהמזלות, אלא אף ממהות עצמו, וכמו שמבאר. והנה מבאר כאן שכדי שאברהם יתגבר על המזל היה צורך בשני דברים; ההוצאה מעל לכוכבים, ושנוי השם. ויש להעיר, הרי גם על שרה היו המזלות מורים ששרי לא תלד [כמובא למעלה לפני ציון 69], ועם כל זה מצאנו אצלה רק שנוי השם [משרי לשרה], אך לא שהקב"ה הוציאה מעל לכוכבים. ואם תבאר שהוצאת אברהם מעל לכוכבים אהני לשרה גם כן, ואין צורך להוציאה בפני עצמה, תיקשי לך מדוע שנוי השם של אברהם לא אהני גם לשרה, והיה צורך לשנות את שמה בפני עצמה. ובקיצור, מדוע אצל אברהם היה צורך בתרתי [הוצאה מעל לכוכבים, ושנוי השם], ואצל שרה היה סגי בחדא [שנוי השם]. ויש לעיין בזה [שמעתי להעיר מידידי הרה"ג רבי יצחק שניצר שליט"א].

<> "שמו הטבעי" - שמו החומרי, הנתון תחת מערכת המזלות. לכך אע"פ שה' היה מוציא את אברהם החוצה, מ"מ עדיין היו למזלות אחיזה באברהם מצד שמו הטבעי. ורומז בזה שכל שם מורה על מהות, וכמו שאמרו חכמים [ברכות ז:] "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם אמרו "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. ועוד אמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. וכן כתב להלן פכ"ה, וז"ל: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובח"א לר"ה טז: [א, קז:] כתב: "השם הוא מורה על עצמות הדבר, ושנוי שם פירוש שנוי עצמותו... דרבי מאיר בדיק בשמיה [יומא פג:], כי השם יורה על עצמותו. וכאשר יש לו שנוי בעצמותו... הגזירה תתבטל, כי יש לו שם אחר. ודבר ידוע כי השם הוא עיקר גדול, כדקיימא לן בברכות [ז:] 'ומנא לן דשמא קגרים'... וכן נוהגים לשנות שם החולים".

<> כמבואר למעלה הערה 73.

<> שעובר מן הקצה אל הקצה; מאדם שאין לו זרע כלל, לאדם שיהיה לו רבוי זרע ככוכבים, "והוא דבר והפוכו" [לשונו בכת"י כאן (שיב.)]. דוגמה הפוכה לזה; נאמר [בראשית לח, ג-ה] "ותהר ותלד בן ויקרא את שמו ער ותהר עוד ותלד בן ותקרא את שמו אונן ותוסף עוד ותלד בן ותקרא את שמו שלה והיה בכזיב בלדתה אותו", ופירש רש"י שם [פסוק ה] "והיה בכזיב - שם המקום, ואומר אני על שם שפסקה מלדת נקרא 'כזיב'". והרמב"ן שם תמה על רש"י בזה"ל: "ולא ידעתי למה יקרא שם המקום על זה, ואין במאורע ההוא כל חדש, כי די לה שתלד שלשה בנים". והגו"א שם אות ג [רלח:] כתב על קושית הרמב"ן בזה"ל: "לא קושיא היא, דהא חדוש גדול אשה שילדה שלשה בנים זה אחר זה, ותפסוק בפעם אחת, וג' הראשונים ילדה תכופים זה אחר זה". ואם המעבר מלידת ג' בנים להפסקת לידת בנים הוא "חדוש גדול", קל וחומר המעבר מהעדר בנים לרבוי בנים ככוכבים יהיה "פלא גדול".

<> בכת"י [שיב.] סלל לו דרך אחרת בצורך בשנוי השם בנוסף להוצאת אברהם החוצה; בעוד שבנדפס ביאר זאת כדי למנוע מהמזלות שום אחיזה באברהם, הרי בכת"י ביאר זאת כדי שהיציאה החוצה תהיה דבר של עיקר, ולא דבר של מקרה, וכלשונו: "הוצרך לשינוי השם, כדי שיהיה אותו השינוי אשר לו בא עתה שהעלה אותו חוץ למזלות, הוא עיקר שמו, ולא ענין מקרי בו. כי אם היה מעלה זאת ענין מקרה בו, לא היה ראוי שישנה דבר זה המזל, שהמזל אינו דבר מקרי. יורה בו דבר זה שהעלה אותו חוץ למזלות, הוא עצמי לו, ודבר זה אפשר שישנה המזל. ולפיכך נשתנה שמו, וקרא לו שם אחר".

<> לשון הרמב"ן שם: "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה - פירש רש"י הקב"ה חשב לו צדקה וזכות על האמונה שהאמין בו. ואיני מבין מה הזכות הזאת, למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו, 'ולא איש אל ויכזב' [במדבר כג, יט]. ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב [בראשית כב, י], ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה". והמהר"ל מבין שכוונת הרמב"ן במלים "ושאר נסיונות" היא הצלת אברהם מכבשן האש. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנד:] הבין כך את קושית הרמב"ן, וז"ל: "והקשה הרמב"ן, מי שהציל אותו מכבשן האש לא יאמין בדבר זה שיתן לו השם יתברך בנים". וראה למעלה פ"ו הערה 18, שזו שאלתו השביעית שהקשה בכת"י [דש.], וכלשונו: "שאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה', דמשמע שהקב"ה חשבה לאברהם לצדקה ולזכות שהאמין בה'. ומי שעשה עמו כל הגדולות והנפלאות שהוציא אותו מכבשן, וכי לא יאמין בה', דבר זה קשיא מאוד". וראה להלן הערה 108.

<> אין כוונתו שהשיב על שאלה זו במקום אחר, כי לא נמצא שהשיב כן במקום אחר, כי בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנד:] מיקד את שאלת הרמב"ן מדוע אברהם ביקש אות על הבטחת הארץ, עיי"ש. לכך כוונתו בהכרח היא לדבריו שאמר עד כה, שנס של שנוי המזל הוא נס גדול יותר משאר נסים, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.]: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי... שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי", ושם בהערה 1590 נלקטו מקבילות רבות ליסוד זה. ובח"א לע"ז כ: [ד, נ:] כתב: "שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית, שהיא חמרית לגמרי". וראה למעלה הערה 76.

<> "כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם. וכמו שיש בהם שינוי טבע, כך אפשר להיות נמצא בהם שינוי בלתי טבעי, כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי" [לשונו למעלה לאחר ציון 75].

<> "ומי שיודע בענין המזלות דבר שהוא ברור מאוד, הנה שנוי המזל נס גדול. כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 72].

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 80. ובכת"י [שיב.] ביאר נקודה זו יותר, וז"ל: "מעלה זאת קנה אברהם בעת המילה, שאז נתעלה על המזלות, ואז קרא לו הקב"ה שם אחר, בשם [בראשית יז, ה] 'אברהם'... הנה הנס אינו כל כך כמו שהיה דבר זה לשנות המזל. שזה היה לאברהם מצד המעלה הגדולה אשר קנה אברהם, להוציא אותו מחוץ להיות על המזלות. ומכל שכן שאמר לו [בראשית טו, ה] 'הבט השמים וראה וספור הכוכבים', שהוא הצלחה על הצלחה לזכות זרע אשר הם משולים לכוכבים. וכי יש מעלה אחר זו, שהיא מעלה אלקית גדולה, אשר אין מעלה על זאת. הרי דבר פשוט שזה היה חידוש ופלא גדול יותר ממה שיה נעשה לו בכבשן האש. כי לא היה זה רק שינוי בדברים הטבעים בלבד בעולם השפל, וזה שנתן לו הבנים הוא שהוציאו מן המזלות, ולהיות דבק במעלה הנבדלת היותר עליונה מהכל".

<> דוגמה לדבר; בח"א לשבת נג: [א, ל.] ביאר את דברי הגמרא שם "כמה קשין מזונותיו של אדם, שנשתנו עליו סדרי בראשית", וז"ל: "כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם, במה שהסבה נבדלת מן המסובב. ולפיכך המזון נבדל מן עולם הזה, וקודם עליו בעולם, הוא טבע מנהגו של עולם. ואין ספק אף על גב שהנס הוא שנוי טבע מנהגו של עולם, אין הדבר שהוא שנוי קשה כמו דבר שאינו בכלל מדריגת עולם. שכבר אמרנו כי המזונות, אשר הם סבת האדם, אינם במדריגת העולם. ואף על גב שאל האדם נראה כי הנס הוא יותר קשה. היינו שהאדם אינו יכול לשנות דבר, ולכך הנס נראה אליו פלא. אבל אצל השם יתברך יכול על הכל, רק שהדבר הוא לפי מה שהוא רחוק מן העולם הזה שברא השם יתברך, ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהוא סבה אל האדם ואל כל הנמצאים, ממה שהוא הנס, שאינו רק שנוי בלבד".

<> קושית הרמב"ן מדוע אברהם לא יאמין בבשורת הבנים, לאחר שנעשה לו נסים כהצלתו מכבשן האש. והתשובה היא, שנס של שנוי המזל עולה על כל נס בעולם הטבע, וכמו שביאר.

<> לשנות את המזל.

<> למעלה לאחר ציון 67, וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 67] "כי הדבר לתת לו זרע הבטחה גדולה מאוד היא, ובחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת". וראה למעלה הערה 68 אודות ההבדל בין חטא קל לחטא גדול. ולכאורה בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנה:] כתב דברים שאינם עולים עם דבריו כאן, שבא לבאר שם מדוע אברהם ביקש אות על הבטחת הארץ, ולא ביקש אות על הבטחת הזרע [רש"י בראשית טו, ו], וז"ל: "אך הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות הוא שכך יהיה בודאי. ולא שאל אות על נתינת הזרע, מפני שחילוק גדול יש ביניהם, דבזרע אין חידוש שיהיה לו זרע, ואין כאן דבר מעשה כלל רק חדוש המזל [רש"י בראשית טו, ה], והקב"ה אמר לו שיהיה לו זרע, והאמין בה' שכך יהיה לו לעתיד. אבל בנתינת הארץ, דהוא מעשה שהקב"ה יבטיח אותו שיתן מתנה כזאת לבניו, וסבור היה שמא לא יבא המעשה על כל פנים אלא על תנאי הבטיח לו, כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות [ראה למעלה הערה 63]. אבל מה שהבטיחו על הבנים, שאין כאן מעשה, בודאי הבטחתו תתקיים, כיון שלא נתן לו דבר שאין לשאר בני אדם, שאף אנשים רשעים יש להם בנים, כדאמרינן [מו"ק כח.] 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא אלא במזלא תליא'. ובזה לא היה ירא שמא יגרום החטא, ולא שאל אות. אבל נתינת הארץ, מתנה כזאת היה ירא בודאי שמא יגרום החטא". ואילו כאן מבאר שהבטחת הזרע לאברהם "הבטחה גדולה מאוד היא" [לשונו למעלה לאחר ציון 67], ולכך "בחטא קל אפשר שישתנה הבטחה גדולה כזאת" [לשונו שם]. אך לא קשה מידי, כי כאן בא לבאר את הזכות הגדולה של אברהם שהאמין בה', ועל כך ביאר שאע"פ שהחטא יכול בקלות לבטל הבטחה כזו, מ"מ אברהם האמין בהבטחה. אך מעתה שאברהם מאמין להבטחה, וההבטחה שרירה וקיימת, שוב אברהם הוא ככל אדם שבדרך כלל יש לו בנים, ואין צורך לשאול על כך אות. וכן כתב להדיא להלן פ"ח [לאחר ציון 120], וז"ל: "כי הבנים גם שאר בני אדם זוכים אל בנים... ואף על גב דנס גדול היה זה, שהרי לפי המזל לא היה לו בנים, מ"מ אין זה מתנה נחשב, כיון שכל אדם בטבעו יש לו בנים, ועתה שהבטיחו על בנים, לא הבטיח רק שיהא כמו שאר בני אדם, ולכך לא שאל אות. אבל על נתינת הארץ צריך ברית ואות", ושם הערות 121, 128.

<> פירוש - הקב"ה רצה להבטיח את אברהם בבנים, ואם אברהם יחשוש לשינוי ההבטחה [מחמת החטא], הרי אז "כאילו לא הבטיחו", ונמצא שחשש זה חותר נגד רצונו יתברך [ראה הערה הבאה].

<> פירוש - מי שיש לו אמונה בה' מאמין שרצון ה' יתקיים על כל פנים, בבחינת [משלי יט, כא] "רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום". והואיל ורצון ה' הוא להבטיח לאברהם בנים, לכך אמונתו של אברהם בה' עושה שהוא "היה מאמין שהשם יתברך יעשה לו זה, וזהו חוזק האמונה". ובנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:] כתב: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". וראה להלן הערה 159. @**ויש להבין**^, מדוע אם אברהם היה חושש לחטא זה היה מורה על חולשת אמונתו בה', הרי הוא תולה את הקלקלה בחטאיו, ולא בחוסר יכולת הנותן, וכי ה' אמור לתת לו גם אם הוא חוטא. ועוד, כי למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 2] ביאר ש"זה דרך הצדיקים... ואף על גב שהבטיח אותו, היה ירא שמא נתלכלך בחטא". וכיצד "דרך הצדיקים" יחשב לחוסר אמונה. ויותר מזה קשה, כי למעלה [לאחר ציון 28] ביאר הנהגה זו, וכלשונו: "כי ההבטחה הוא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו, או בשביל שאהוב לפני ה', דבר זה נקרא הבטחה לצדיקים. ואין הנביא יבחן בדבר זה, כי בטל דבר בטל האהבה". וכן למעלה הערה 33 הובאו דבריו בגו"א בראשית פל"ב אות יא [קלח:], שכתב: "והעיקר הוא כי חילוק יש בין הבטחה ובין נבואה. כי הדבר שלא נאמר אלא לשם הבטחה להבטיח את האדם, אין זה נבואה, שלא בא רק להבטיח את הצדיק לעשות עמו טוב, &**ובדין הוא**^ שתבא לה שנוי מפאת המקבל. כי אחר שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח, ואותו המקבל אפשר שישתנה, וישתנה ההבטחה אשר הבטיח אותו הקב"ה". וכיצד דבר שהוא על פי דת ודין, יחשב למחוסר אמנה. והנראה, שבודאי מדת הצדיקים לחשוש לגרימת החטא, אך כאן אברהם כבר הובטח בתחילה "ואעשך לגוי גדול" [בראשית יב, ב], ועל הבטחה זו חשש שמא תשתנה מחמת החטא [כמבואר בתחילת הפרק], ומחמת חשש זה אברהם אמר [בראשית טו, ג] "הן לי לא נתתה זרע והנה בן ביתי יורש אותי". לכך הקב"ה שב והבטיחו [שם פסוקים ד, ה] "לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך". לכך בהבטחה השניה הזו הקב"ה מגלה שרצונו להבטיחו שיהיה לו זרע, ולא רק לומר שאם יהיה צדיק יזכה לבנים [כפי שהובטח ב"ואעשך לגוי גדול"]. ואם לא תאמר כן [אלא שההבטחה השניה אין כחה יפה יותר מההבטחה הראשונה], מדוע הקב"ה הוצרך לחזור ולהבטיח הבטחה שניה, הרי היה די שהקב"ה יאמר שההבטחה הראשונה עדיין שרירה וקיימת משום שלא נתלכלך בחטא. ובעל כרחך שיש בהבטחה השניה עליית מדרגה ביחס להבטחה הראשונה, ועליית מדרגה זו היא שנתגלה שרצונו של הקב"ה הוא להבטיח את אברהם בבנים. ונהי שגם ההבטחה השניה תשתנה אם יהיה חטא, מ"מ הואיל ובהבטחה השניה נתגלה רצונו של הקב"ה להבטיח בנים לאברהם, לכך כאן באה לידי בטוי אמונתו של אברהם אבינו, שהיה מאמין שרצון ה' יתקיים, ואין לחשוש יותר להשתנות ההבטחה מחמת החטא. @**והרי כך**^ מוכח מיניה וביה; דאם תבאר שחוזק האמונה של אברהם מחייבו להאמין שכל הבטחה תתקיים, מדוע רק לאחר ההבטחה השניה אברהם הפסיק לחשוש לגרימת החטא, ואילו לאחר ההבטחה הראשונה עדיין היה חשש זה מקנן בו, דמהו ההבדל בין שתי ההבטחות הללו. אלא בהכרח שהחשש מהחטא קיים רק בנוגע להבטחה הראשונה, כי בהבטחה השניה נתגלה רצון ה' להבטיח לאברהם בנים, וגלוי זה לא היה קיים בהבטחה הראשונה, כי ההבטחה הראשונה היתה ככל שאר ההבטחות, שמעיקרא ניתנה בהתאם לצדקתיו של הצדיק [ובספר גבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל הערה 22 עמדו על הקושי הזה, וציינו לעיין בספר הלשם ספר הדעה ח"ב דרוש ה, ענף ד, סימן ד. אך המעיין שם יראה שמן הנמנע להרכיב את דבריו המחודשים על דברי המהר"ל, שהרי הקשה שם את כל קושיות המהר"ל בפרק זה, ומבאר דרך חדשה לגמרי]. והנה גם הרמב"ן [בראשית טו, ו] ביאר שההבטחה השניה כחה יפה יותר מההבטחה הראשונה משום שהחשש של גרימת החטא קיים רק בנוגע להבטחה הראשונה, ולא בנוגע להבטחה השניה, וכלשונו שם: "והנכון בעיני כי יאמר שהאמין בה', וחשב כי בצדקו של הקב"ה יתן לו זרע על כל פנים, לא בצדקת אברם ובשכרו... ואף על פי שבנבואה הראשונה חשב שתהיה על תנאי כפי שכר מעשיו, עתה כיון שהבטיחו שלא יירא מן החטא ויתן לו זרע, האמין כי נכון הדבר מעם האלקים, אמת לא ישוב ממנה, כי צדקת ה' היא ואין לה הפסק". נמצא שהרמב"ן מפרש שכלפי ההבטחה השניה אין החטא יכול לשנות את ההבטחה. אך המהר"ל מבאר שהחטא אכן יכול לשנות את ההבטחה השניה, אך עם כל זה אברהם האמין שההבטחה תתקיים [וברי הוא שכל זה הוא רק אם נבאר שהפרשיות נאמרו כסדרן (שתחילת לך לך נאמרה לפני ברית בין הבתרים). אך לפי מה שאמרו חז"ל בסדר עולם רבה פ"א שפרשת ברית בין הבתרים קדמה לתחילת לך לך, הרי הבטחת הזרע בברית בין הבתרים היא ההבטחה הראשונה, ואילו הנאמר בר"פ לך לך היא ההבטחה השניה].

<> הרמב"ן. ובבאר הגולה באר השני [קצט.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "דבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 143]. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב על הרמב"ן בזה"ל: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים".

<> דע שמדרש זה אינו נמצא כולו בשמו"ר כג, ב, אלא רק חלקו הראשון. אך כולו נמצא בילקו"ש ח"א רמז רמ, בשנויי לשון קלים. וכמה פעמים כבר נתבאר למעלה [ראה הקדמה ראשונה הערה 2] שבספר זה מביא דברים בשם המדרש רבה, אך הם נמצאים בילקו"ש. וכן הביא מדרש זה להלן פ"ט [לאחר ציון 157], ובנצח ישראל פכ"ט [תקעו:]. וראה להלן פ"ט הערה 158.

<> מקור הביטוי "מלתא זוטרתא" הוא מהגמרא [ברכות לג:], שעל הפסוק [דברים י, יב] "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" הקשו שם "אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא... אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא. דאמר רבי חנינא, משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול, ויש לו, דומה עליו ככלי קטן. קטן, ואין לו, דומה עליו ככלי גדול". וכך הרמב"ן סובר שהאמונה היא מילתא זוטרתא לאברהם אבינו. וראה הערה הבאה.

<> לכאורה הרמב"ן לא טען שהאמונה היא "מלתא זוטרתא", אלא שטען שביחס למדריגת אברהם אין האמונה זכות גדולה, וכלשונו [בראשית טו, ה]: "ואיני מבין מה הזכות הזאת, למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו, 'ולא איש אל ויכזב' [במדבר כג, יט]. ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב [בראשית כב, י], ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה" [הובא למעלה הערה 93]. ואין לומר שכוונת המהר"ל היא גם כן רק ביחס למדריגת אברהם בלבד [וכדמשמע מדבריו כאן שהרמב"ן "עושה האמונה &**לאברהם**^ מלתא זוטרתא למאוד"], כי להלן [לאחר ציון 150] כתב "והרמב"ן ז"ל עשה האמונה מילתא זוטרתי", ולא הזכיר שאיירי ביחס למדריגת אברהם. וכן בסוף הפרק [לאחר ציון 188] כתב "לא כמו שהיה סובר הרמב"ן ז"ל, שהיה קל בעיניו מעלת האמונה", ולא הזכיר שאיירי ביחס למדריגת אברהם. ומכך משמע שהמהר"ל מבין בדעת הרמב"ן ששיטתו היא שהאמונה היא דבר קל באופן מוחלט, ולא רק ביחס למדריגת אברהם. וזה צריך ביאור היכן ראה נקודה זאת בדברי הרמב"ן. @**ואולי יש לומר**^, שהנה יש להבין אליבא דאמת מהי הזכות הגדולה של אברהם שהאמין, וכפי טענת הרמב"ן "למה לא יאמין באלקי אמן, והוא הנביא בעצמו... ומי שהאמין לשחוט את בנו היחיד האהוב, ושאר הנסיונות, איך לא יאמין בבשורה טובה", ומהי תשובת המהר"ל על כך. ובספר ממעמקים [בראשית, עמוד 77] עמד על נקודה זו, וז"ל: "בדברים עמוקים אלו גילה לנו המהר"ל תפיסה חדשה במושג 'אמונה'. אמונה אינה נגמרת בידיעה והשגה, אלא אמונה היא דרגה, והיא נמדדת בכוחו של המאמין לאחוז באמונתו כנגד כל החשבונות והעובדות הסותרות לזה כביכול. כאשר האדם מאמין, הוא נמצא במדריגה רמה ונשגבה, ועל זה מגיע לו שכר גדול. עיקר האמונה אינו ענין של שיטה והשגה שכלית, אלא האמונה היא דרגה נפשית שנבנית בתוך פנימיות האדם. מעלתו של אברהם אבינו היתה בזה שהוא האמין בה' על אף כל המצבים הנוגדים לאמונה, ועל אף ההסתר פנים... אברהם לא רק גילה דעות פילוסופיות עמוקות ומוכרעות בענין האמונה, אלא שהוא התעצם במעלת האמונה, ובזה זכה אברהם להיות יסוד בנין כלל ישראל... אדם שהשיג בהכרתו את מציאותו יתברך עדיין אינו ראוי לתואר 'מאמין'. רק לאחר שיתנהג לאור הכרתו, יתגבר על נסיונות, ויעמוד כצור חלמיש על השקפותיו, אז יהא ראוי לתואר 'מאמין'". ובמו"נ ח"א פ"נ כתב: "ההאמנה אינה ענין הנאמר בפה, אבל ענין המצויר בנפש" [ראה להלן הערות 127, 136]. ומעתה שהגענו לכך, אולי אפשר לומר שהמהר"ל הבין בדעת הרמב"ן שהאמונה היא בעיקרה נגמרת בידיעה והשגה, ולכך המהר"ל טען על כך שא"כ האמונה היא "מלתא זוטרתא", מפאת שהיא נגמרת בידיעה והשגה, ולא שהיא דרגה נפשית. וראה להלן הערה 155 שמוכח משם שלכך כוונתו.

<> בעוד שכאן כתב שאברהם הוא "שורש יסוד כל ישראל", הרי בהרבה מקומות כתב שאברהם הוא יסוד העולם כולו, ולא רק "יסוד כל ישראל". וראה בסמוך הערה 114, ופ"ט הערה 264.

<> לשון הרד"ק ספר השרשים, שורש צור: "ענינם סלע. לחוזק הצורים כינה הא-ל ב'צור'... 'הצור תמים פעלו' [דברים לב, ב], 'צור עולמים' [ישעיה כו, ד], 'ואין צור כאלקינו' [ש"א ב, ב]".

<> פ"ו [לאחר ציון 55], וז"ל: "מפני כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל, והיסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף בעבור שהוא יסוד הבנין, ואין מי שיוכל לעקור היסוד, ואין לך יסוד יותר מן אברהם... כי מפני שהוא יסוד, אם מתכנסים כל האומות לא יוכלו לעשות לו דבר, כי היה לו ענין אשר ראוי ליסוד. וכן נקרא אברהם בכתוב [ישעיה נא, א-ב] 'הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם', קרא אברהם 'צור' בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה, אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל", ושם הערה 61. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם'" [הובא למעלה פ"ה הערה 2].

<> "היסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף בעבור שהוא יסוד הבנין" [לשונו למעלה פ"ו לאחר ציון 56]. וכן נאמר [שיה"ש ח, ט] "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף", הרי בונים רק על דבר שהוא חזק, וכמו שיביא פסוק זה בהמשך. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה.] כתב: "כי האבות הם בנין חזק, והם יסוד הבנין, כמו ההר אשר לא ימוש. וישראל הם תולדותיהם של האבות, נבנים עליהם". ובמחשבת חרוץ אות טו כתב: "כי אם אין יסוד אין כלום, וכל בנין בנוי על יסוד, וצריך שיהיה היסוד חזק וקיים" [הובא למעלה פ"ו הערה 57].

<> יש להעיר, שאברהם היה יסוד והתחלה לכל האומות, ולא רק לישראל, וכמו שכתב למעלה ר"פ ו, וז"ל: "כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 64], כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל" [ראה למעלה פ"ה הערה 16]. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עו.] כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו [בראשית יז, ה] 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". ובדר"ח פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם" [ראה להלן הערה 125]. ושם מי"ט [תס:] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים' [בראשית יז, ה], והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ובהמשך שם [תסט:] כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב". ושם פ"ו מ"י [שסו:] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון', שרצה לומר התחלת כלל האומות". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] כתב: "כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם" [ראה למעלה פ"ה הערה 16]. וכן כתב באור חדש פ"א [עדר:], ח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וח"א לב"ב טז: [ג, עה:], והובא למעלה פ"ו הערה 65. ואם כן יש להקשות, מדוע כאן מגביל את התחלתו ויסודיותו של אברהם לישראל בלבד. ועוד, שכאן תלה את יסודיותו של אברהם באמונתו החזקה, ואילו למעלה תלה את יסודיותו של אברהם במה שכל העולם לפניו היה תוהו, ומאי שנא. @**ונראה לומר**^, שאע"פ שאברהם הוא התחלה לישראל, והתחלה לאומות, מ"מ ישנו הבדל גדול בין התחלתיותו של אברהם ביחס לישראל, לבין התחלתיותו ביחס לאומות; ביחס לישראל אברהם הוא מולידם, והוא אב להם משום שישראל יצאו ממנו, פשוטו כמשמעו. מה שאין כן ביחס לאומות, שאע"פ שאברהם נותן להן מציאות, אך הוא לא מולידן, והן לא יצאו ממנו. ונהי שלולא אברהם האומות לא היו באות לעולם, ואברהם הוא תנאי בבריאתן, מ"מ אין אברהם התחלת בנינן. לכך ביחס לישראל, אברהם צריך להיות יסוד חזק וצור איתן כדי שהבנין של ישראל יוכל לעמוד עליו, ואין זה נעשה אלא על ידי חוזקו באמונה, וכמו שמבאר כאן. מה שאין כן ביחס לאומות, שאברהם אינו התחלתן מצד שהן יצאו ממנו, אלא מצד שקיומן בעבורו, לכך התחלתיות זו אינה תלויה בחוזקו באמונה, אלא בהיותו המציאות הראשונה לאחר אלפיים שנות תוהו. ודייק לה, שהפסוק המציין שאברהם הוא "צור" נאמר במיוחד ובמסוים כלפי ישראל, שנאמר [ישעיה נא, א-ב] "שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נקרתם הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם וגו'". לכך אף שימצא שהמהר"ל יתאר את אברהם כ"יסוד העולם" ו"יסוד ישראל", מ"מ אין יסודות אלו שוים; כלפי האומות הוא היסוד משום שבלעדיו הן לא היו באות לעולם. אך כלפי ישראל הוא היסוד משום שבאמצעותו הם באו לעולם. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] שילב בין שני הדברים, שכתב: "אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל אברהם, שהוא התחלת הכל". וראה למעלה פ"ה הערה 16, פ"ו הערה 56, ולהלן פ"ח הערות 201, 214.

<> אודות שמי שיש לו חוזק אמונה הוא בעל חוזק מציאות, כן יבאר בסמוך, וראה להלן הערה 127, ופ"ט הערה 100.

<> כן יכנה את אברהם כמה פעמים. וכוונתו שאברהם היה אבן חזקה, כי הוא יסוד הכל שעליו נבנה הכל. ולהלן פ"ט [לאחר ציון 216] כתב: "כאשר בחנו את ראש אבן פינה עמדו על זה... כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל", וכן כתב שם עוד כמה פעמים [ראה למעלה פ"ה הערה 19].

<> לעומת יצחק ויעקב, שלא נתנסו בעשרה נסיונות. ובכת"י [שיג:] כתב: "לכך לא הובחן אדם כמו שהובחן אברהם".

<> לשון המו"נ ח"ג פכ"ד: "אמנם הנראה מהנסיונות הנזכרות בתורה... שהם כבר באו בענין הנסיון והבחינה, עד שיודע שיעור אמונת האיש ההוא, או האומה ההיא". והמלבי"ם [בראשית כו, א] כתב: "'ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון' [שם], הנה מה שאברהם הוצרך לצאת למצרים מפני הרעב [בראשית יב, י], ולא הפליא ה' חסדו עמדו כמו שעשה ליצחק... שזה היה מן הנסיונות שנתנסה אברהם... כי יען שאברהם הכיר את בוראו ע"י ההתפלספות והחקירה, וה' רצה שיאמין בו אמונה שלמה הבלתי נתלית במחקר, רק להמשך אחר רצונו בכל אופן. ועל כן נסהו בעשרה נסיונות, לבחנו אם יהרהר אחר מדותיו... אבל יצחק שכבר היתה אמונתו חזקה ע"י הקבלה שקבל מאביו, לא הוצרך לנסיונות אלה". @**ובעוד שכאן**^ מבאר שעשרת הנסיונות נעשו לאברהם בכדי לבחון אם היה חזק באמונתו, הרי בדר"ח פ"ה מ"ג ביאר שני טעמים נוספים לכך. טעמו הראשון שם [פה.] הוא: "ומאחר שעיקר הנסיון הזה להוציא אל פעל הנגלה צדקת הצדיק, היה אברהם בפרט ראוי לנסיון. כי הדור שהיה בו אברהם, כולו תוהו וחושך, שלא היה בהם מציאות, והוא יתברך רצה שיהיה אברהם התחלת אור המציאות בעולם. ובזה שנתנסה אברהם בעשרה נסיונות, ויצא צדקתו לפעל לגמרי, היה אברהם אור המציאות. ולפיכך נתנסה אברהם בעשרה נסיונות דוקא, כי מאחר שהיה לו לאברהם חבור אל הדורות שהיו כלם חושך ולא אור, רצה השם יתברך להבדיל ביניהם, שיהיה יוצא אור המציאות של אברהם לפועל, לכך נתנסה". וטעמו השני שם [צא.] הוא: "כי האבות במה שהם אבות אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות. ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, לפי שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה. אבל אברהם שהוא התחלה לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות [ראה למעלה פ"ג הערה 83, ולהלן פ"ח הערה 201], שהיה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור [בראשית כב, ג]... ולפיכך באברהם נכתב הנסיון אצלו בפירוש, שהיה צריך שיהיה נוהג שלא בטבע, ולכך זכה למדריגה הזאת העליונה".

<> יש להעיר, כי לכאורה לפי זה רק בתום עשרת הנסיונות היה אברהם "נודע ונבחן להיות ראש אבן פינה ועליו נבנה הכל", והנסיון העשירי הוא העקידה [תנחומא וירא אות כב], וא"כ רק לאחר העקידה יִוָּדַע שאברהם אבינו יכול להבחר לראש האומה. אך בנצח ישראל פי"א [רפה.] כתב שאברהם נבחר בעת שנאמר לו [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול" [כמובא למעלה הערה 52]. ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "בדבר זה שאמר [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם וזרעו". וזה נאמר בעת הנסיון הראשון, שהוא "לך לך מארצך" [תנחומא וירא אות כב]. ולהלן פ"ח [לאחר ציון 215] ביאר שתחילת בחירת אברהם היא בברית בן הבתרים, שלפי דעת חז"ל [סדר עולם פ"א] היה לפני שנאמר לו "לך לך מארצך". וכיצד אברהם נבחר לראש האומה עוד בטרם החלו עשרת הנסיונות, הרי מטרת כל הנסיונות היא לברר האם ניתן לבחור בו לראש האומה הישראלית. וצ"ע.

<> חלק זה של המדרש הובא למעלה פ"ו [לאחר ציון 80].

<> "אב לא לימדו, ורב לא היה לו" [רש"י על המדרש שם].

<> "שיעמוד בלב חזק בנסיון לקדש שמו יתברך, נבנה עליה שיבנה ממנו העולם" [מהרז"ו שם]. וראה בסמוך הערה 124.

<> לשון המדרש שלפנינו "'ואם דלת היא', אם דל הוא במצות ובמעשים טובים, 'נצור עליה לוח ארז', מה הצורה הזו אינה אלא לשעה, כך אין אני מתקיים עליו אלא לשעה".

<> כן פירש המהרז"ו שם [הובא בהערה 122]. אמנם בשיהש"ר ח, יא אמרו "'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף'... זה אברהם. אמר הקב"ה, אם מעמיד הוא דברים כחומה, נבנה עליה טירת כסף, נצילנו ונבנה &**אותו בעולם**^", הרי לא מדובר על בנין העולם, אלא על בנין אברהם בתוך העולם.

<> כמו שנאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", ופירש רש"י שם "כי מראש צורים אראנו - אני מסתכל בראשיתם ובתחלת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו על ידי אבות ואמהות". וכן "הכל נבנה על ההתחלה" [לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז (קג:)], כי ההתחלה נושאת על גביה את כל ההמשך, ולכך עליה להיות חזקה. ואמרו חכמים [מנחות נג:] "בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בבית המקדש. אמר לו, מה לידידי בביתי. אמר לו, על עיסקי בני באתי. אמר לו, בניך חטאו וגלו. אמר לו, שמא בשוגג חטאו... שמא מיעוטן חטאו וכו'". ובח"א שם [ד, פג.] כתב: "ביאור ענין זה, כאשר הגיע הפסד וחורבן לבית המקדש, לא היו ראוים ישראל לזה מצד התחלת הווייתם. כי כל דבר נמשך אחר התחלת הוייתו, ולפי חוזק התחלת הויית ישראל, הוא אבינו אברהם, שנקרא [ישעיה נא, א] 'צור חוצבתם', מורה על החוזק והתוקף שיש אל התחלה זאת, ולכך לא היה ראוי הפסד אל ישראל אשר יצאו מן הצור הזה. וכאשר חרב בית המקדש, שדבר זה הפסד מעלת ישראל, נמצא אברהם, שהוא התחלת ישראל, מלמד זכות על ישראל שלא היה ראוי להם ההפסד, מאחר שהוא התחלתם". @**ובעוד שכאן**^ מבאר שרק מי שיש לו מציאות חזקה ראוי להיות התחלה, הרי בשאר מקומות בספריו ביאר לאידך גיסא; מי שהוא התחלה יש לו מציאות חזקה. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "היה אברהם התחלת וראש הבריאה, ואברהם בשביל זה שהיה התחלה יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם במה שהיה התחלה, והתחלה היא עיקר מציאות ועיקר העולם" [הובא למעלה הערה 114]. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [רמ.] כתב: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי".

<> כפי שאמרו במדרש הקודם שהביא [שמו"ר כג, ב], וראה לאחר ציון 107.

<> אודות שלמאמין יש חוזק מציאות, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [מז:], וז"ל: "כי מי שהוא נאמן הוא מורה על שהוא מציאות חזק, ולכך הוא עומד באמונתו. וזהו [חבקוק ב, ד] 'צדיק באמונתו יחיה', כי כאשר הוא בעל אמונה, ועומד בחוזק אמונתו בלי שנוי, וזהו מורה על מציאות חזק בעצמו, ולכך יחיה באמונתו, עד שהוא עומד קיים". וכן הוא בנתיב האמונה פ"א [א, רו:], ויובא בהערה 150. ובספר דעת יואל מאמר מא, כתב: "באברהם אבינו ע"ה נאמר במחזה [בראשית טו, ו] 'והאמין בה''. והלא אברהם אבינו הכיר את בוראו מעצמו, ומעצמו למד תורה, והגיע למעלת הנביא... ואם כן איך נאמר בו רק כעת 'והאמין בה''. אלא פירוש ענינה של אמונה אנו רואים בפסוק שנאמר במשה רבינו במלחמת עמלק [שמות יז, יב] 'ויהי ידיו אמונה'. ופירוש הענין שידיו התקיימו והתחזקו בחוזק רב, ובכל הכוחות, ועמדו במבחן, עד שהיה אמון בידיו שיעשו את פעולתם [לשון רבינו בחיי שם: "'ויהי ידיו אמונה' - על דרך הפשט אמר כי כאשר תמכו בידיו אהרן וחור מזה ומזה היו ידיו חזקות, ולשון 'אמונה' מלשון (ישעיה כב, כג) 'ותקעתיו יתד במקום נאמן'". וראה להלן הערה 188]. וזהו גם כן הענין של אמונה בה', שידיעת ה' יתברך אינה רק ידיעה, ואפילו על ידי הכרה ברורה, אלא תוקף וחוסן אמונתו בה', שלא יצא מידיעתו, ולא ישנה אמונתו זאת אפילו כל שהוא. וזה מה שנאמר באברהם אבינו 'והאמין בה'', זאת אומרת שהיה לו אמון בה', עד שהוא התמסר ודבק בו באהבה עזה. וכמו שאנו רואים אצל בני אדם, אם יש לאחד אמון בחברו, הוא בטוח בו בכל עניניו, שלא ירמה אותו, ויקיים את דיבורו, וכל מה שהוא אומר זה אצלו אמת ונכון, וזה לא יוצא מתוך ידיעה והערכה בלבד, אלא מתוך אהבה והתקשרות, דבקות והתמסרות. ולפי זה לא זו בלבד שלאמונה צריכים את הכרת השכל, אלא צריך גם את הרגשי הלב... זהו התמסרות הכוחות". וראה למעלה הערה 109, להלן הערה 136, ופ"ט הערה 160.

<> כי העולם הזה והעולם הבא הם כל המציאות [כמבואר למעלה בהקדמה ראשונה הערה 50], ולכך מי שיש לו מציאות חזקה הוא יהיה עיקר בשני העולמות האלו, שהם כל המציאות. ונקודה זו התבארה היטב בדר"ח פ"א מ"י [שח:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ח.] אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו [תהלים קכח, ב] 'אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא. ואילו בירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא ה'', עד כאן. ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו. כי אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' בעולם הבא. כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות. והמציאות שאינו חסר, כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר, כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא. ולפיכך כתיב 'אשריך' בעולם הזה, כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו, מצד חוזק המציאות שיש לו, עולם הזה. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי... ויהיה לו בעולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ויהיה לו לעולם הבא כפי מה שראוי לו לעולם הבא". וכן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], והוסיף שם: "כלל הדבר, כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר, לא מן עולם הזה ולא מן עולם הבא". ושם ביאר שאברהם אבינו הוא היה מיוחד במדת ההסתפקות, וכפי שכתב שם בהמשך הפרק [ב, רכג:], וז"ל: "מדה זאת היא מדת ההסתפקות היה מיוחד בה אברהם שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר, אף כי היה ראוי לו לקבל כאשר הציל המלכים. שאמר [בראשית יד, כג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך', והנה לא רצה בממון אחר כלל, והיה די לו בשלו". הרי שכך נאה וכך יאה שמדת האמונה ומדת ההסתפקות יזדמנו יחד לפונדק אחד [כי על ידי שתיהן זוכה לעוה"ז ולעוה"ב], ושם הפונדק הוא אברהם אבינו, ובקתא חדא אינון. וראה להלן פ"ט הערה 158.

<> פירוש - מי שמציאותו חלשה כי אמונתו חלשה.

<> בכת"י [שיג:] הוסיף כאן: "ובכך אתה רואה שהיה יורש אברהם עולם הזה בכל שלימות וטובות אשר היה לו כל ימיו" [כמבואר למעלה פ"ד הערה 59]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רח.] סלל לו דרך אחרת בביאור המדרש [שאברהם זכה לירש עוה"ז ועוה"ב בזכות האמונה]; בעוד שכאן מבאר שמעלת המאמין היא שיש לו מציאות חזקה, הרי שם ביאר שמעלת המאמין היא שדבק בהקב"ה, וכלשונו: "המדרש רצה לבאר ענין האמונה כמה גדולה האמונה לפני הקב"ה, כי המאמין בו יתברך דבק בו ומגיע זה עד אין קץ ואין סוף... ולכך ראוי בו כל המדות, שראוי שירש עולם הזה ועולם הבא. כי כבר אמרנו מצד האמונה מתעלה למעלה, ובזה יורש עולם הזה ועולם הבא. ובעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל, כי הוא יוצא מן העולם הגשמי, ודבק בעולם העליון. וזה שאמר [ישעיה כו, ב] 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'". וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 170] יביא את שתי המעלות הללו שיש למאמין. וראה להלן הערות 137, 190, ופ"ט הערות 164, 173.

<> "וכן אתה מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר אמונה, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'" [לשון המדרש שהביא למעלה לאחר ציון 106].

<> לשונו למעלה ר"פ ו: "כי זרעו הקדוש במצרים היו נתונים ביד לוחציהם, וידוע כי במה שהם נתונים תחת ידם הרי זה מיעוט מציאות". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 156] כתב: "כי המאמין ראוי שלא ישתעבד, כי אחר שהמשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות, אבל המאמין אשר הוא יסוד קיים באמונתו, איך יהיה נתלה בזולתו, וראוי שהוא יהיה יסוד קיים עומד בעצמו. ולפיכך אמרו ז"ל במדרש רבה בפרשת שמות [כג, ב] לא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות האמונה, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את עמו'. וכבר בארנו כי האמונה מורה על חוזק מציאות המאמין, שמזה הצד יבא האמונה. ולפיכך יש בו הגאולה שלא ישתעבד לזולתו, ובחסרון אמונה יש שיעבוד". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמ.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור". ובנצח ישראל פ"ל [תקפו.] כתב אודות יצ"מ בזה"ל: "קודם זה היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ואודות שהתלוי באחר אינו נחשב למציאות, כן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שמה.], וז"ל: "כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור וזיו הצלם של אדם, שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה, כמו שהתבאר, ועל זה נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם... וזהו אמרם בפרק קמא דברכות [ו:], רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות, פניו משתנים, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'... הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור" [ראה להלן פי"ב הערה 57]. ולהלן פס"ד כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל". וראה להלן פ"ח הערה 323, פ"ט הערה 157, ופ"י הערה 34.

<> בכת"י [שיד.] הדגיש נקודה אחרת שיש בשעבוד; בעוד שכאן הדגיש שהמשועבד הוא תלוי באחר, הרי בכת"י הדגיש שהוא מקבל התפעלות מאחר, וכלשונו: "כל אשר משועבד לאחרים מקבל התפעלות מאחר, במה אשר הוא משועבד לאחר. וכל אשר מתפעל אין לו חוזק במציאות, כי אם היה מציאות חזק, לא היה מתפעל. וכאשר היו ישראל מאמינים, היו חזקי המציאות, אשר אין ראוי לקבל התפעלות השעבוד מאחרים. ולכך בשביל חוזק המציאות הזה הם יוצאים לחירות, ודבר זה ענין עמוק מאוד". ואודות שהמשועבד הוא מתפעל ממשעבדו, כן כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 133], ר"פ מד, ועוד. וראה להלן פ"ט הערה 160.

<> פירוש - חוזק המציאות שיש למאמין הוא מעלה אלקית, ולא חומרית, כי לדברים החומריים אין את החוזק הזה, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 137, 161.

<> לעומת הדברים האלקיים. ואודות שלחומרי אין מציאות איתנה, אלא מציאות חלשה, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [נו.], וז"ל: "כי אין דבר יותר חזק בגבורה כמו השכל, והחומר הוא חלש". ובאור חדש פ"ג [תשדמ:] כתב: "כי החומר הוא בעל שנוי, ולכך הגזרה שבא על החוטאים אנשים, שהם חמריים והם בעלי שנוי, יש לגזירה השתנות גם כן, שהגזירה הוא כפי ערכם. ואם החטא הוא מצד בני אדם שהם בעלי נפש, והם תלמידי חכמים, ואין מתיחס להם השנוי שהוא חמריי... לכך אין הגזירה משתנה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי התלמידי חכמים הם יסוד ישראל, שעליהם קיים ישראל. כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם, הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". וראה בסמוך הערה 137.

<> אודות שהמאמין "לא יהרהר אנה ואנה", כן כתב בכת"י [שיב:], וז"ל: "וכדי שיוודע לך מעלת האמונה על דרך רז"ל... אין ענין האמונה מה שמאמין הדבר אחר שהיה חושב בדבר אם הדבר כך הוא, ונתברר לו שהוא כך, שאין זה אמונה כאשר היה מהרהר. אלא עיקר האמונה המאמין בדבר ולא יהרהר אחר הדבר כלל, רק הוא מאמין. וכאשר אמר לאברהם [בראשית טו, ה] 'כה יהיה זרעך', אל תאמר שלא היה יכול להרהר... ואברהם היה מאמין מבלי הרהור אחר דברי הקב"ה, וזהו ענין האמונה שאין מהרהר בדבר. ואם היה מהרהר אחר הדבור הזה והבטחה הזאת שהבטיח אותו הקב"ה, שמא בענין זה נאמרה ההבטחה... לא היה זה מאמין... וכאשר הבטיח הקב"ה את אברהם בדברים העתידים, היה חזק באמונתו מבלי הרהור לשום צד, וזהו ענין גדול מאוד". ובספר עולת ראיה [ח"א עמוד שלז] כתב: "גדר האמונה בכללה הוא שאמיתת הענין הנודע קבועה בקרבו, לא מצד הידיעה לבדה, כי אם מצד מנוחת הנפש הגמורה כשהוא מקבל אותה בקבלה שלימה, מבלי שיסתער בו מאומה נגד זה. ולכן חיובה התמידי של האמונה בה' יתעלה הוא שידיעת מציאותו יתעלה ומה שראוי שיתיחס לו תתכונן בקרבנו בתמידיות. וזה אי אפשר כי אם ע"י הכנת הלב בטהרה, וביושר ובמעשים המתאימים... הצדיק אמונתו כ"כ דבוקה בלבבו, ומושוה עם כל כחות נפשו, עד שתמיד היא שוכנת בפעל בלב, ומשמשת עם כל פעולותיו באין התנגדות כלל, ולא עכוב לשום פעולה ומחשבה. כמו שהרגש החיים אע"פ שהוא תמיד בפעל בלב, אינו מעכב שום פעולה ומחשבה. לפי שהאפשרות שאיזו ידיעה שבנפש תעכב על אחרת היא רק כשאותה הידיעה גורמת קצת טרדה לנפש. אבל מה שדבוק כ"כ בנפש עד שהיא מקבלת ממנו רק נועם שלם, ומקובל מכל צד בלא שום התנגדות כלל, הרי אינו מטריד את הנפש כלל, אלא הוא עיקר מנוחתה, ואך על ידו תוסיף תת כחה לעבוד ולהשכיל. וזאת היא מעלת הקדושים העוסקים בכל דרכי העולם, ודבקים בחיי אמונתם". ובתניא ליקוטי אמרים סוף פמ"ב כתב: "העיקר הוא ההרגל, להרגיל דעתו ומחשבתו תמיד להיות קבוע בלבו ומוחו תמיד אשר כל מה שרואה בעיניו, השמים והארץ ומלואה, הכל הם לבושים החיצונים של המלך הקב"ה, וע"י זה יזכור תמיד על פנימיותם וחיותם. וזה נכלל ג"כ בלשון 'אמונה', שהוא לשון רגילות, שמרגיל האדם את עצמו, כמו אומן המאמן ידיו".

<> "כי אין ספק ששנוי המזל הוא יותר קשה משנוי הטבע, כי הטבע הוא כח טבעי, יותר בקל להשתנות ממה שישתנה מעשה שמים. כי השנוי מתייחס יותר אל הדברים הטבעים לשפלותם... כי הם תחת שינוי וקרובים אל שינוי. אך השמים, הדבר הבא מהם יותר קשה להשתנות, מפני חוזק הפעולה והגזירה אשר יש לשמים" [לשונו למעלה לאחר ציון 73]. וראה להלן ציון 143. @**ובכת"י**^ [שיד.] כתב: "כי האמונה היא מעלה נבדלת, כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות. כי לדברים החמריים אין מציאות גמור... ולפיכך חוזק המציאות מורה על מעלה הנבדלת מאוד". ולפי זה חוזק מציאותו של המאמין הוא סימן שיש כאן מעלה נבדלת ["כי אם לא היתה מעלה נבדלת לא היה כאן חוזק מציאות"], אך לא נתבאר מהי הסבה למעלה הנבדלת של המאמין. ונראה, שהמאמין דבק בהקב"ה [כמבואר למעלה הערה 130], ומחמת כן מעלתו הנבדלת של הקב"ה חלה במקצת על המאמין עצמו. ודבר זה מפורש במאמר חכמים [דב"ר א, יב], שאמרו "מה מי שעובד עבודת כוכבים, הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו. ומנין שכך, כתיב [ירמיה יז, ז] 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' וגו''", וכן אמרו [דב"ר ה, ט] "כל מי שבוטח בהקב"ה זוכה להיות כיוצא בו, מנין, שנאמר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'". הרי שחכמים פירשו שהמאמין מגיע למעלה נבדלת מן החומר, מחמת שהקב"ה נבדל לגמרי מן החומר. ונקודה זו ממש כתב להלן פ"ט [לאחר ציון 162], וז"ל: "מי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. ומי שהוא מאמין בו יתברך, זה שהוא מצד השם יתברך אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי, ומפני כך בודאי גדול מדריגתו", ושם מאריך בזה. וראה למעלה הערה 130, להלן הערה 190, פ"ט הערות 163, 169, 173, ונצח ישראל פכ"ט הערה 23.

<> פירוש - השכינה שורה על אדם הנבדל, כי החומר הוא מסך מבדיל בין השכינה לאדם, אך הואיל ומאמין יש מעלה אלקית, לכך ראוי שתשרה עליו שכינה ללא שום חציצת החומר. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכח:] כתב: "בעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעו:] כתב: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה". ושם בהמשך באר הרביעי [תצח:] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קסח:] כתב: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי, וזה כאשר לומד תורה מתוך הדוחק, אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח". ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם השם יתברך". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], ועוד. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, ולהלן פי"ב הערה 29.

<> "להיות דבק בו הנבדל" - להיות האדם הנבדל דבק בשכינה. והנה לא ביאר כאן מדוע האמונה מביאה לידי שירה, שהרי במדרש [שמו"ר כב, ג] אמרו שבזכות האמונה "שרתה עליהם שכינה ואמרו שירה". אמנם בכת"י [שיד.] עמד על כך, וז"ל: "ותדקדק מאוד מה שאמרו ז"ל דבזכות האמונה זכו לומר שירה, שנאמר [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', 'אז ישיר' [שמות טו, א]. ביארו בזה דבר גדול בענין האמונה, שהוא מעלה נבדלת מן הגשמית, לכך זכו לומר שירה בשמחה ובאהבה, והתבונן בזה. כי כאשר הם חוץ התפעלות הגוף החומרי, מתקרב אל השמחה, והבן דבר זה מאוד". וכן רמז לנקודה זו בנצח ישראל פכ"ט [תקעז:], שכתב: "וזה עצמו ששורה עליו רוח הקודש בשמחה, דכאשר הוא דבק בו יתברך, שורה עליו רוח הקודש". וראה להלן הערה 164, ופ"ט הערה 169.

<> "בכל כוונתו" [רש"י שם]. ותוספות שם מבארים "בקול רם". ובנתיב העבודה פי"א [א, קי:] כתב: "פירוש 'בכל כחו' כמשמעו. ואין הפירוש 'בכל כחו' היינו בקול רם, דאם כן היה לו לומר 'בקול רם'. גם אין פירוש 'בכל כוונתו', דלא אמר 'בכל כוונתו'. רק פירוש 'בכל כחו' ולא בשפה רפה, רק בחתוך שפתים לגמרי".

<> לפנינו בגמרא אמרו "אל תיקרי 'שומר אמונים', אלא 'שאומרים אמן'".

<> כן כתב בפתיחה לאור חדש [קמח:], וז"ל: "הויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "העולם הזה הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שנוי הוא רע... אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע" [ראה להלן הערה 146]. ואמרו חכמים [ב"ב טז:] "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי" [ראה למעלה הערה 78]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה [הוא] שנוי, וכל שנוי [הוא] רע". ובח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו למה שהוא עומד אליו, הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי". וכן הוא בח"א לב"ב קלג: [ג, קכז.], וח"א לתמיד כח. [ד, קמו.]. ובספר תפלה למשה לרבי משה אלמושנינו [מאמר ראשון חלק רביעי] הביא ש"כל שינוי רע" בשם "מאמר החכם". וכן רבי משה גאלנטי בספר זבח שלמים בתחילת פרשת בא כתב "כי כל שינוי רע". וכן כתב בתשובותיו [שו"ת מהר"ם גלאנטי סימן ו ד"ה איברא]. ואמרו חכמים [כתובות קי:] "שינוי וסת תחילת חולי מעים". @**ונראה ביאורו**^, שכל שנוי עומד כנגד הדבר כפי שהיה עד כה, כי בא לעקרו ממהלכו הקודם ומחזקתו הקודמת. נמצא שבכל שנוי יש הפסד והעדר לצורה הראשונה שהיתה קיימת עד כה, ולכך כל שינוי הוא רע, כי יש בו העדר והפסד למהלך הקודם. וכן כתב באור חדש פ"א [שעח:], וז"ל: "מלמד שכל אחד השקוהו מיין מדינתו [מגילה יב.]. ורצה לומר לא היה שום דבר נגד האדם בסעודה... כי יין מדינתו יותר טבעי אליו ממה שהוא יין אחר, כי כל שינוי רע, ואשר רגיל בו יותר, הוא טבעי לו".

<> כמבואר למעלה הערה 76, שנלקטו שם מקבילות רבות מספריו ליסוד נפוץ זה.

<> מעמיד ב"זה לעומת זה" שנוי וגן עדן; השנוי הוא רע, וגן עדן הוא טוב. לכך המתרחק מן השנוי ראוי להכנס לגן עדן, כי המתרחק מן ההפך האחד, בזה גופא הוא מתקרב אל ההפך שכנגדו, כי הריחוק עצמו מורה שהוא הפך לדבר שמתרחק ממנו, וכמו שכתב כמה פעמים. וכגון, בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.] כתב: "כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". ושם תחילת מ"ח [רא.] כתב: "כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו" [ראה להלן פ"ט הערה 277]. ושם פ"ד מ"י [קצז:] כתב: "הפונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם בשביל התורה, בזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית". ובנתיב התורה פ"ד [קסז:] כתב: "כי אין לך דבר שמקרב את האדם אל השם יתברך יותר רק כאשר האדם פורש מן הגשמי". ושם פט"ו [תריא.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש מן השכלי, כיון שהוא סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". ובאור חדש פ"א [שט.] כתב: "אשר הוא הפך הכבוד הוא מאוס בודאי". ואף בלק אמר לבלעם [במדבר כא, יא] "ועתה ברח לך אל מקומך אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד", הרי כשיש מניעת כבוד אזי יש בזיון של "ברח לך אל מקומך".

<> כפי שמברכים [כתובות ח.] "שמח תשמח רעים האהובים כשמחך יצירך בגן עדן מקדם", ופירש רש"י שם "כשמחך יצירך - כמו ששמחת את אדם הראשון". הרי בגן עדן יש שמחה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצד.] כתב: "פרק בתרא דתענית [לא.], אמר רבי חלבו אמר רבי אליעזר, עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן... תדע להבין עניין המחול. דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי, מצד שהגוף החמרי הוא בכח ולא בפעל, ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל... ולפיכך אמר שהקב"ה יעשה מחול לצדיקים בגן עדן, כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר... ולפיכך בגן עדן, שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול הזה לגמרי". וראה הערה הבאה, והערה 160.

<> השייכים לגוף ולחומר. ואודות שההתפעלות שייכת לחומר, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [תרצ:], וז"ל: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי" [הובא למעלה הערה 76]. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ג [צ.], והובא למעלה בהקדמה שניה הערה 331. ובנר מצוה [סו.] כתב: "לכך נקרא [יעקב] 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל'... כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן" [הובא למעלה פ"ו הערה 68, ולהלן פ"ט הערה 135]. @**ואודות**^ שהעצבות שייכת לחומר, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצז.], וז"ל: "מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה". ולהלן ס"פ טז כתב: "כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשוך הנהגתם אחר הצורה, אשר אין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על האדמה, לא היה לאמו צער לידה [סוטה יב.], כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה ונבדל מן טבע החומר". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב.] הוסיף: "כי הדבר הזה שהוא [בראשית ג, טז] 'בעצב תלדי בנים' היה בא מפאת החומר". נמצא שהשנוי השייך לחומר הוא "התפעלות ועצב", לכך המרוחק מן השנוי פותחין לו שערי גן עדן, ששם ה"עדן ושמחה". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "אין השמחה בעולם הזה, כי העולם הזה הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות... וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה". וראה למעלה הערה 142, ולהלן הערה 160.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קיא.]: "ראוי שיפתחו לו שערי גן עדן, כי באמונה ימצא ההנחה, שמפני אמונתו הוא בוטח בו יתברך, ולכן לא ימצא אצלו צער, רק הנחה במה שהוא מאמין בו בכל לבו. וזה שאמרו 'כל מי שעונה אמן בכל כחו', שמאמין בו יתברך בכל לבו, אז מתחדש אליו ההנחה, ופותחין לו שערי גן עדן, אשר בו ימצא האדם נחת רוח, ואין צער שם".

<> מבאר הסבר שני למעלת גן עדן. ועד כה ביאר שמעלת הגן עדן היא ששם יש עדן ושמחה, ולא התפעלות ועצב. והואיל והמאמין רחוק מהשנוי הרע, לכך מקומו בגן עדן. ומעתה יבאר שמעלת גן עדן מורה על נטיעה חזקה שנטע ה', והמאמין בה' הוא נטוע בחוזק.

<> והפסוק שנאמר שם לפניו [פסוק ז] הוא "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו".

<> על פי הפסוק [תהלים קד, טז] "ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע", ופסוק זה עוסק בנטיעת עצים בגן עדן [ב"ר טו, א]. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "ותבין כי דוקא גן עדן ראוי אל מי שעונה אמן. כי מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך, הוא כמו יתד תקוע במקום נאמן אשר אין לו שינוי כלל, כי זה הוא ענין אמונה בו יתברך. ומצד שהוא מאמין בו יתברך, הוא תקוע במקום נאמן. ובזה ראוי שיכנס לגן עדן, אשר שם ארזי לבנון אשר נטע השם יתברך בחוזק, ושם יכנס בעל אמנה, כי ראוי שיהיה מקומו ומדריגתו שמה על ידי האמונה, כאשר ידוע למשכילים". ובנתיב האמונה פ"א [א, רו.] כתב: "מה שאמר שפותחין לו שערי גן עדן, וכל פתיחה דבר שהוא סגור ונעול. והנעילה הזאת, שהדבר הגשמי נעול לפניו הדבר הבלתי גשמי. וכאשר הוא עונה 'אמן', הוא מתדבק במי שהוא מאמין, הוא השם יתברך... ולפיכך ראוי לפתוח לו גן עדן, כי האדם אשר בו האמונה בו יתברך ראוי לגן עדן, אשר שם הנטיעות אשר נטע השם יתברך, והם נטועים בחוזק. וגם האדם הזה שהוא בעל אמונה, הוא נטיעה חזקה עם השם יתברך, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו, הוא באמונתו, כמו שהיה אל אברהם. ולפיכך ראוי לפתוח לו שערי גן עדן, ולהיות נכנס לשם. וצריך לזה כח, כי שערי גן עדן הם נעולים כאשר אמרנו, כי המעלה הנבדלת נעול לפני האדם הגשמי. ואם ירצה להתדבק לשם, צריך להתגבר... ואז פותחין לו שערי גן עדן הנעולים" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419]. ובח"א לשבת קיט: [א, סד:] כתב: "פותחין לו שערי גן עדן, כי האדם נפשו תוך הגוף. וכאשר עונה אמן בכל כחו, הנה מוציא נפשו אל הפעל, ויוצא מן הגוף אשר מוטבע שם. ולכך פותחין לו שערי גן עדן, ויוצא מן עולם הגשמי אשר מוטבע שם". @**וצרף לכאן**^ מאמרם [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפילתו, אלקי אברהם בעזרו", ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב לבאר: "ולפיכך אמר 'אלקי אברהם בעזרו'. וזה כי כל דבר שיש לו מקום הוא חזק מאוד, שהוא כמו האילן שיש לו שורש נטוע במקום אחד, שאף כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו. וזה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל השם יתברך לגמרי, אז הוא יתברך חזקו ותקפו וה' צורו אשר יחסה בו. וכבר אמרנו שהיה אברהם ראש והתחלת העולם, לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו. ואף כי אין האדם שקובע מקום לתפלתו הוא עיקר התחלה לעולם כמו אברהם, מכל מקום נחשב כמו ענף יוצא מן העיקר. וכאשר יש לאברהם, שהוא העיקר, מקום אצל השם יתברך. כך גם הענף יש לו מקום אצל השם יתברך, וזה שאמר 'אלקי אברהם בעזרו'". ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [שסג.] כתב: "אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו" [הובא למעלה פ"ה הערה 16]. נמצא שאברהם שהיה "ראש המאמינים" [לשונו להלן פ"ט לפני ציון 105], הוא הנטיעה הראשונה של הקב"ה בעולם. וזהו כפי שמתבאר כאן שהמאמין נכנס לגן עדן כי שם הנטיעות החזקות שנטע ה'. וכן להלן פ"ט [לאחר ציון 182] כתב: "אברהם הוא היה הראשון אשר היה מקבל האמונה מן השם יתברך, לכך היה הוא היסוד התקוע במקום נאמן".

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 108] "הרי שלא נכונים דברי הרמב"ן ז"ל כי הוא עושה האמונה לאברהם מלתא זוטרתא למאוד". וכן להלן בסוף הפרק כתב "לא כמו שהיה סובר הרמב"ן ז"ל, שהיה קל בעיניו מעלת האמונה". וראה למעלה הערה 109.

<> כך כינה את משה רבינו בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו: (יובא בהערה 155)], שם דברים פ"ג אות ט [ס:], תפארת ישראל פ"ד [עד:], באר הגולה באר ראשון [ק.], שם באר החמישי [סז:], ובהקדמה לדרוש על התורה [ו:]. וכן הרמב"ם בספר המצות מל"ת שסב כתב: "תורת משה רבינו אדון כל הנביאים". ורבינו בחיי בהקדמתו לתורה כתב: "ודבר זה ידוע כי משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים", וראה שם בהערת הרב שעוועל זצ"ל ציון 30. וכן המאירי [בהקדמתו לספר הבחירה (ד"ה וכן אמרו), ומו"ק יח:] קרא למשה "אדון הנביאים". וכן הוא במו"נ [ח"ב פי"ט, ח"ג פי"ח], דרשות הר"ן הדרוש הראשון [ד"ה ועל זה], ספר העקרים מאמר רביעי ס"פ ז, שערי אורה השער החמישי [ד"ה ולפי שהשם], עבודת הקודש [ח"א פ"א, פי"ב, ופכ"א], ועוד. אמנם במדרש חכמים הוא נקרא "ראש הנביאים" [פתיחתא לאסת"ר אות י], "רבן של הנביאים" [שמו"ר כא, ד], וכן "אב לכל הנביאים" [דב"ר ג, ט]. וראה בסוף הספר חבור התשובה למאירי, עמוד 680 [במדור הערות ותיקונים] שעמד על כך שהביטוי הזה אינו נמצא בחז"ל, אך הוא נפוץ מאוד מתקופת הראשונים ואילך. אמנם בנוסח אחר לאבות דרבי נתן פ"א [ד"ה ד"א היו מתונין] איתא "אדון הנביאים". ובביאור תואר זה, ראה באור החיים במדבר יא, כה, שכתב: "אין הקב"ה חוזר ונוטל מתנותיו [חולין ס.]... הנבואה נתן למשה למנה, וכל הבא להתנבאות, משה הוא הנותן מהטעם הנזכר, ולזה יקרא 'אדון הנביאים'".

<> לשונו להלן ס"פ טז: "כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה, ונבדל מן טבע החומר". ולהלן ר"פ יח ביאר שקומתו של משה רבינו מורה על שלימותו. ולהלן ר"פ כ כתב: "'ויקם משה ויושיען' [שמות ב, יז]... דקדקו רז"ל במלת 'ויקם', דלא הוי למכתב רק 'ויושיען'. לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר 'ויקם', והוא התעוררות הדין. וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ.] כתב: "ובמסכת מנחות [נג:], יבא טוב ויקבל טוב, מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה, דכתיב [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב'. 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'... הנה בא לבאר... כי התורה מיוחדת מכל הנבראים. שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך. ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל... ולכך אמר 'יבא טוב'. לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי. וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב, זה משה'. כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה [יבמות מט:]... שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא 'איש אלקים' [דברים לג, א]". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "יש לך לדעת כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'... והיה פורש מן האשה, ולא היה דבק בחמרי... שהיה צורה נבדלת". ולהלן ס"פ סו כתב שפרישת משה מאשה מורה שאף לא היתה לו כלל החמדה והתאוה לכך, שאל"כ "לא היה ראוי שיהיה פורש מאשתו, כדי שלא יבוא לידי חטא. לכך יש לדעת שלא היה נמצא אצלו החמדה". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעו.] כתב: "מה שנקרא משה 'טוב', מפני שהוא איש האלקים, והיה כמו מלאך ונבדל מן החומר שהוא רע. ולפיכך היה ראוי לקבל התורה, שהוא השכל האלקי נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'".

<> דברים לד, י "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים". והרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמה לפרק חלק, היסוד השביעי, כתב: "נבואת משה רבינו ע"ה, והוא שנאמין כי הוא אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו, ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא". ולהלן פ"ט [לאחר ציון 221] כתב: "משה הוא היה יחיד, ולא היה כמוהו". ולהלן פי"ח כתב: "והיה משה הפך להם [למים], שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'. וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים. כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא.] כתב: "ולא קם כמוהו, ולכך ניתנה תורה על ידו, שאין כמוהו". ושם ס"פ סג [תתקצא.] כתב: "כי אין ראוי להחסיר שום מדרגה ממעלת משה רבינו עליו השלום, אשר לא קם כמוהו... שהיה השגתו בשלימות, ולכך היה מקבל התורה, שהיא תמימה גם כן" [ראה להלן פ"ט הערה 222].

<> לשונו בגו"א בראשית פט"ו אות ז [רנו:]: "זו פלא מדברי הרמב"ן, כי יסוד הכל הוא האמונה, ואיך היתה בעיניו מלתא זוטרתא. והנה במשה נאמר [במדבר כ, יב] 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני', ואין ספק כי משה אדון הנביאים לא היה מסופק בו יתברך". הרי שמוכיח ממשה רבינו שאין האמונה רק ידיעה אודות שקיום ה', אלא היא מעלה נפשית, וכמבואר למעלה הערה 109.

<> רש"י במדבר לא, כא "לפי שבא משה לכלל כעס, בא לכלל טעות... וכן ב'שמעו נא המורים', 'ויך את הסלע' [במדבר כ, יא], על ידי הכעס טעה". ואודות ש"שמעו נא המורים" נאמר בדרך כעס, כן פירש הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ד.

<> לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכב.]: "אמנם כאשר תדע האמת, כי שני החטאים מה שאמר 'שמעו נא המורים', וכן מה שהכה את הסלע פעמיים, הכל חטא אחד... כי החטא של משה ואהרן כדכתיב בקרא 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני וגו'', ודבר זה מה שהכו פעמיים אל הסלע... כי עשו מעשה זה דרך כעס... שאמרו 'שמעו נא המורים', וכן שהכו אל הסלע", והמשך דבריו יובא בהערה 167. וכן הרשב"ם [במדבר כ, י] ביאר שהכו את הסלע פעמיים באף ובחימה.

<> שהסלע נתן מימיו.

<> כי האמונה היא להאמין שבכחו של הקב"ה לעשות הכל. לכך כאשר נעשה נס, ונראה בעליל שהקב"ה הוא אכן כל יכול, זו היא שעתה היפה של האמונה. ואודות שהאמונה היא בהקב"ה בכחו הכל, כן כתב בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:], וז"ל: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השם יתברך מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין" [הובא למעלה הערה 105].

<> אין כוונתו לומר ששמחה וכעס הם הפוכים, כי ההפך של שמחה הוא עצבות, וההפך של כעס הוא הסבלן. אלא כוונתו ששמחה היא ביטוי לנפש, ואילו כעס הוא ביטוי של ההתפעלות השייכת לגוף [כמבואר למעלה הערות 145, 146]. לכך המאמין הוא בשמחה, ומרוחק מהכעס. וכן מבואר מהמשך דבריו כאן.

<> כי האמונה היא מעלה נבדלת, וכמבואר למעלה הערה 134.

<> אודות שהכעס הוא התפעלות הנובעת מהחומרי, כן כתב בנתיב הכעס ר"פ א [ב, רלו.], וז"ל: "בספר משלי [יד, ט] 'ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת'. שלמה המלך רצה לומר כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת [ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח'. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל. ולפיכך אמר 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי. אבל מי שהוא בעל ארך אפים, והוא קשה לכעוס, דבר זה מורה על שהוא רב תבונות, מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות, לכך הוא קשה לכעוס... מי שאינו כועס, הרי אינו מתפעל כמו הגשם... כי מי שהוא ארך אפים הוא שיש לו שכל נבדל לגמרי, ולכך מי שאינו כועס נבדל מן הגשמי, ובזה יש לו דמיון אל השם יתברך, שאינו כח בגשם". ואמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס... משכח תלמודו", ובח"א שם [ב, ד:] כתב: "אין לו השכל, רק כי נעשה גשמי, ולכך הוא משכח כל התורה". ובח"א לקידושין עא. [ב, קנ:] כתב: "שזאת המדה [של כעס] ג"כ הוא נוטה אל הגשמיות שיש בו התפעלות כאשר כועס, וההתפעלות הוא גשמי". ובדר"ח פ"ו מ"ב [סו.] כתב: "ואמר 'וארך אפים'. גם מדה זאת לפי מדריגת התורה העליונה, שהיא שכלית, כי בעל כעס הוא מטפש... אבל מי שמאריך אף מורה על זה שהוא שכל גמור". ובח"א לב"ק נ: [ג, י.] כתב: "כי מדת השם יתברך הוא הפשיטות, לא כמו האדם שהוא בעל חמה וכעס ואין לו מדת הפשיטות, רק מתפעל, ובזה יוצא מן הפשיטות, ולכך יוצא האף במהירות לפעל. אבל השם יתברך, אשר מדות שלו הוא הפשיטות, ולכך מאריך אף גם לרשעים".

<> אודות שהאמונה היא קדושה לעיני ישראל, כן ביאר בכת"י [שיד:], וז"ל: "וזהו קידוש שמו יתברך ברבים, שראוי להאמין בו יתברך. ועוד, שהיו רואים הנס והטוב אשר הוא עושה להם, ואז היה שמו מקודש לעיניהם שהוא עושה להם טובות ונפלאות, אף על גב שהם מכעיסים אותו. אבל עכשיו שאמר 'שמעו נא המורים', ודיבר עמהם בכעס, ואין זה טובה גמורה מה שנתן להם בכעס, רק כאשר היה נותן להם בחסדו טובו, וזה לא עשו משה ואהרן, שהראו כאילו היה כעס לפני המקום, ונתן להם בכעס".

<> כמו שאמרו במדרש [שמו"ר כב, ג] שהביא למעלה [לאחר ציון 107] שבשכר האמונה ישראל אמרו שירה. והשירה היא השמחה, וכמבואר למעלה הערה 139. וכן כתב בכת"י [שיד:], וז"ל: "כי האמונה מביא לידי שירה ושמחה, דכתיב [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' [שם טו, א] 'אז ישיר'. כי ראוי להיות שתבא האמונה בלבו בנס שהגיעו לידו". וראה להלן פ"ט הערה 169.

<> לפי זה מתבאר שאם משה היה מכה את הסלע רק פעם אחת, ולא היה אומר "שמעו נא המורים", לא היה מעשה זה נחשב לחטא. וזה דלא כשיטת רש"י [במדבר כ, יב], שביאר שחטא משה היה שלא דיבר אל הסלע, אלא שהכהו. ומכך משמע שאף הכאה אחת ללא כעס היה נחשב לחטא, כי החטא היה לא במה שעשו, אלא במה שלא עשו [דיבור לסלע].

<> מוסיף כן כדי לסלק את קושית הרמב"ן על הרמב"ם. שהנה הרמב"ם בשמונה פרקים [פרק ד] ביאר שהחטא של משה רבינו היה שכעס, ושנטה לצד הרגזנות באמרו "שמעו נא המורים". ועל כך הקשה הרמב"ן [במדבר כ, יב] בזה"ל: "שהכתוב אמר [במדבר כ, כד] 'מריתם פי' שעברו על דברו. ואמר [שם פסוק יב] 'לא האמנתם בי', שלא האמינו בו, אין העונש בעבור שכעס". לכך מדגיש כאן שאין העונש על הכעס לכשעצמו, אלא שהכעס הזה מורה על חטא באמונה.

<> בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכב:] כתב כדברים האלו, וז"ל: "דע, כי החטא של משה ואהרן כדכתיב בקרא 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני וגו'', ודבר זה מה שהכו פעמיים אל הסלע כאשר נעשה להם נס, כי זהו יציאה מן האמונה, כי עשו מעשה זה דרך כעס. ומי שעושה מצות השם דרך כעס, בפרט כאשר נעשה להם נס כזה, כמו שעשו הם, שאמרו 'שמעו נא המורים', וכן שהכו אל הסלע, אין זה אמונה. כי האמונה הוא מי שבוטח בו יתברך, אין לו בו רק שמחה, שזה ענין אמונה, שמאמין בו ובוטח בו, ועם הבטחון השמחה. אבל עם הכעס אין כאן אמונה. ומה שהכו פעמיים יורה זה על מעוט האמונה ובטחון בו, ולכך הוא כועס. ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות. וכאשר אמר השם יתברך אל משה להוציא מים מן הצור, היה להם לעשות באמונה בו יתברך, שהרי השם יתברך עושה נס כזה לישראל להוציא מים מן הסלע, ואז היו רואים הבטחון בו יתברך מה שהוא עושה עם הנבראים. והיה למשה ולאהרן להתחדש באמונה ובטחון יתירה, ואז היו עושים בשמחה עם הנס הגדול שעשה השם, שהיה ראוי לחדש להם אמונה ובטחון בו יתברך, והיה ראוי להם להוסיף אמונה ובטחון, והיה ראוי להם השמחה". וראה להלן פ"ט הערה 186.

<> לכאורה במדרש הזה מבואר שאהרן לא כעס, ורק משה כעס, ואיך כתב "כי החטא למשה ולאהרן בשביל הכעס". אמנם בילקו"ש ח"א רמז תשסד אמרו: "אהרן מה חטא, מכאן שהנטפל לעובר עבירה כעובר עבירה". הרי שאהרן נכלל בחטאו של משה רבינו ונחשב לעובר אותה עבירה.

<> הולך להקשות שאלה, ולכך התיבות "וזה שאמרו עוד במדרש" אינן נאמרות בניחותא, אלא בתמיה.

<> לא מצאתיו במדרשים שלפנינו. אמנם מעין כן פירש רש"י [במדבר כ, יב], שכתב "להקדישני - שאילו דברתם אל הסלע והוציא, הייתי מקודש לעיני העדה, ואומרים; מה סלע זה שאינו מדבר, ואינו שומע, ואינו צריך לפרנסה, מקיים דבורו של מקום, קל וחומר אנו". ומקצת מזה מובא במדרש אגדה של בובר [שם].

<> ולא דיברו עמו, ואילו המהר"ל ביאר שאין החטא בהכאה, אלא במה שעשו דרך כעס. ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד.] כתב: "ומה שכתב רש"י שאילו דברתם אל הסלע היה זה קידוש שמו, שהיו אומרים כי הסלע שאינו מדבר ואינו שומע מקיים מצות בוראו, אנו על אחת כמה וכמה. דמשמע מזה הפירוש 'להקדישני' שעל ידי זה יהיה הקדושה [על ידי גודל הנס], לא כמו שאמרנו".

<> לשון הרמב"ן [במדבר כ, ח]: "החטא במשה ואהרן במי מריבה אינו מתפרסם בכתוב. ורש"י פירש [שם פסוקים יא, יב] מפני שצוה אותם 'ודברתם אל הסלע' [שם פסוק ח], ולא אמר 'והכיתם', שאילו דברו היה הקב"ה מתקדש לעיני כל העדה, ואומרים; ומה סלע זה שאינו שומע, ואינו מדבר, מקיים דברו של הקב"ה, אנו על אחת כמה וכמה. ודברי אגדה הם, אבל לא נתחוורו... ואין הנס גדול בדבור יותר מההכאה, כי הכל שוה אצל הסלע". וראה להלן ציון 181.

<> לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:]: "אבל עיקר הפירוש, כי השם יתברך היה רוצה שיקנו ישראל אמונה שלימה, ויראו כי הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו. ואל יהא [ספק] לך, כי הסלע היה מקבל הדבור של השם יתברך בדרך נס, כמו שהאדם מקבל את דבר ה', כדכתיב [במדבר כ, ח] 'ודברתם אל הסלע', כי נס היה". וראה להלן הערה 183.

<> לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכג:]: "וזה שאמר 'יען אשר לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל', כי אם עשו את הדבר באמונה, והיה להם שמחה במצוה זאת, שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך, היה זה קדושה לעיני ישראל שיש להאמין ולהיות בוטח בו כאשר היה עושה נס. והנה שני הדברים, האחד מה שאמר 'שמעו נא המורים', ומה שהכו בצור פעמיים, הכל היפך האמונה. ולכך תמצא פעמים אומרים רז"ל שהחטא מה שהכה צור פעמיים, ופעמים אומרים שהחטא מה שאמר 'שמעו נא המורים', והכל ענין אחד, שבשעה שעשה השם יתברך נס להם, היה להם להוסיף אמונה ובטחון, ועם האמונה ובטחון אין כאן כעס... וכאן רצה שיהיו כל ישראל יקנו אמונה ובטחון בו יתברך, ויראו כי כל הנמצאים נמשכים אחריו ברצון. ועם כל זה משה עשה היפך זה, שהכה פעמיים בצור, גם כעס שאמר 'שמעו נא המורים'. וזה שאמר 'יען אשר לא האמנתם להקדישני לעיני בני ישראל', שאילו דברתם, והיו הנמצאים נמשכים אחר השם יתברך ברצון, היה קדושה לעיני ישראל, שיהיו נמשכים גם כן אחריו". וראה להלן פ"ט הערה 169 אודות שאמונה מביאה לשמחה. @**ונראה שיש**^ הבדל מסוים בין דבריו כאן לדבריו בגו"א אודות השתלשות השמחה מהאמונה; בגו"א כתב "שעם כל אמונה שמחה, לפי שהיא בטחון בטובו יתברך". והואיל והגדרת שמחה היא שלימות [כמבואר למעלה בהקדמה שלישית הערה 155], לכך המקושר לטובו יתברך לא ידע כל חסרון, ויהיה בשמחה. לעומת זאת כאן בגבורות ביאר שכתוצאה מהאמונה "היה נוטה אל מעלה נבדלת, והיה עושה בשמחה, ולא היה מתפעל לכעוס" [לשונו למעלה לפני ציון 161], כי במעלה נבדלת של אמונה אין מקום לכעוס, כי הכעס מורה על ההתפעלות, והנבדלים אינם מתפעלים. ודייק לה, שבגו"א חזר כמה פעמים גם על מילת "בטחון", ולא הזכירה כלל כאן בגבורות. וכן כאן בגבורות כתב "כי האמונה מביאה לידי &**שירה**^ ושמחה", ולא הזכיר "שירה" בגו"א. ושני הסברים אלו תלויים בביאור מעלת האמונה; האם היא מצד חוזקו של המקבל, או מצד דביקותו בהשם יתברך, וכמבואר להלן פ"ט הערה 173, עיי"ש. וכן הוא בנצח ישראל פכ"ט הערה 23.

<> אודות יסודו שהנמשך אחר הדיבור נמשך מעצמו ומרצונו, צרף לכאן שבהרבה מקומות שנאמר "ויקח" [אודות אדם] ביארו רש"י שהוא לקיחה בדברים [בראשית ב, טו, ויקרא ח, ב במדבר טז, א, ועוד]. וביאר זאת הגו"א בויקרא פ"ח אות ב [קסט:] בזה"ל: "לא שייך לקיחה באדם, לפי שאינו נכנס לרשות הלוקח, כי הוא הולך ברצון שלו, ומאחר שהוא הולך ברצון שלו לא שייך בו לקיחה. ולכך פירשו 'קחנו בדברים', דהשתא הוא לוקח דעתו ורצונו". הרי כאשר ישנה התייחסות לרצון האדם, התייחסות זו עוברת דרך הדיבור. וצרף לכאן את ההלכה האומרת [קידושין כב:] "עבד כנעני נקנה במשיכה... קראו ובא אצלו לא קנאו", ואילו בקניית בהמה "קורא לה והיא באה" [שם]. וביארה הגמרא שם את החילוק משום ש"בהמה אדעתא דמרה אזלה, עבד אדעתא דנפשיה קאזיל". ופירש רש"י שם "בהמה אדעתא דמרה אזלה - על דעת הקורא אותה, לפי שאין לה דעת. עבד אדעתיה דנפשיה - מדעת עצמו". הרי דיבור מפעיל את רצונו ודעתו של השומע, ומעצמו של השומע הוא פועל. וראה למעלה הקדמה שניה הערה 331, ולהלן פ"ט הערה 140.

<> רומז ליסוד שהכרח ושמחה הם תרתי דסתרי. וכן כתב בגו"א על הפסוק [שמות יא, ה] "ומת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה היושב על כסאו עד בכור השפחה וגו'", ופירש רש"י שם "ולמה לקו בני השפחות, שאף הם היו משעבדים בהם, ושמחים בצרתם". ובגו"א שם אות ו [קפא:] כתב: "שמחים בצרתם וכו'. רוצה לומר אף על גב שהיו מוכרחים לעשות במה שיצוה להם אדוניהם, מכל מקום כיון שהיו שמחים בצרתם היו כאילו לא היו מוכרחים, שמי שעשה דבר בהכרח אינו שמח אם יעשה אותו הדבר. אבל הם ששמחו בצרתם, כאילו היו משעבדים בהם". ושם פט"ו אות א [רצא.] כתב: "הפעל של השירה היא בלב, כי כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים עולה בלבם השירה... ולכך כתיב 'אז ישיר' [שמות טו, א], שהיה עולה בלבם לומר שירה, כלומר שהגיע בלבם השמחה מן הנס. ולא שהיו מכריחים עצמם אל השירה על ידי שִׂכְלם, כאדם שהוא מכריח עצמו לדבר, שאם כן לא היה שירה בשמחה". וכן כתב בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:], וכמובא בהערה הבאה.

<> לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:]: "היה הוא יתברך רוצה שיהיו כל הנמצאים נמשכים אחר דבור השם יתברך לעשות רצונו מעצמם, לא על ידי הכרחי, ובזה יעשו ישראל גם כן רצון השם יתברך מעצמם בשמחה. ולכך אמרו שידברו אל הסלע, כי כאשר יקיים מכח דבור, הנה העשיה היא מרצון ומשמחה, וזהו ענין האמונה. ולפיכך אם דיבר אל הסלע, והיה מקבל דבריו ברצון בלי פעל הכרחי, היה זה קידוש שמו לעשות רצונו באמונה, ומעשה משה היפך האמונה". @**והנה המצוה**^ של אמונה ["אנכי ה' אלוקך" (שמות כ, ב), וכמבואר ברמב"ם ספר המצות מ"ע א] לא נאמרה בתורה בלשון ציווי [כפי שהעיר הראב"ע (שמות כ, א), וכמבואר בתפארת ישראל ר"פ לז (תקלד.), ודרשת שבת הגדול (ר.)]. ואולי לפי דבריו כאן אפשר להטעים זאת, שהואיל ואמונה מחדשת הרצון והשמחה, לכך מצותה אינה יכולה להאמר בלשון ציווי, כדי שלא יהיה בה שום ענין של הכרח. ומעין סברה זו כתב בגו"א שמות פ"כ אות כח [קיד.] על הפסוק "ואם מזבח אבנים תעשה לי" [שמות כ, כב], שפירש רש"י שם שזו חובה, ומ"מ נכתבה בלשון "אם". ובגו"א שם כתב: "יש לפרש מה שכתב לשון 'אם' אף על גב דחובה הם. מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך, אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה... כי אם בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו, והוא מקיים מכח גזירת המלך בלבד, אין זה עבודה. כי העבודה צריך שיהיה עובד לו מרצונו, ואז נקרא 'עובד', אבל אם הוא מוכרח, אין זה עובד".

<> שמות יז, ה-ו "ויאמר ה' אל משה עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך והלכת הנני עומד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם ויעש כן משה לעיני זקני ישראל". ומקשה שאם הכאה היא פסולה משום שהיא על דרך הכעס, כיצד הקב"ה ציוה בחורב להכות הצור.

<> במדבר כ, פסוקים ח, י "קח את המטה והקהל את העדה וגו' ויקהילו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע וגו'", ופירש רש"י שם [פסוק י] "זה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה".

<> לשונו בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:]: "אף על גב שבחורב לא היה זה, רק אמר [שמות יז, ו] 'והכית בצור', זה לא היה שם בפני כל ישראל, וכאן רצה שיהיו כל ישראל יקנו אמונה ובטחון בו יתברך". אמנם יש להבין מדוע ה' המתין ארבעים שנה להורות על אמונה זו [כי מי המריבה היה בסוף ארבעים שנה (רש"י במדבר כ, ב)], ולא ציוה שישראל יקנו האמונה זו כבר בחורב [שהיה לפני מתן תורה]. ואולי האמונה הזאת [שהנמצאים נמשכים אחר רצון ה'] נצרכת במיוחד לדור באי הארץ, שארץ ישראל היא מקום להנהגה טבעית, וכמבואר בח"א לסוטה לד: [ב, סח:]. ואם כנים הדברים, יובן מדוע העונש של משה היה שלא יכנס לארץ ישראל, כי מנע מישראל אמונה הנצרכת במיוחד ובמסוים לארץ ישראל. ודו"ק.

<> מבחינת גודל הנס, וכפי שהקשה הרמב"ן [במדבר כ, ח], והובא למעלה הערה 172.

<> והם ידעו לחלק בין נס של הכאת הסלע [שאינו מביא לאמונה], לנס של דיבור אל הסלע [המביא לאמונה], וכמו שמבאר. ואודות שעל ידי החכמה ניתן להבדיל בין דברים הנראים כדומים, כן כתב למעלה פ"ב [לאחר ציון 38], וז"ל: "מאחר שמחלק בין מצוה למצוה, אם כן חכם גמור הוא". ושם בהערה 39 נתבאר שמהות הדעת היא היכולת להבחין בין דבר לדבר, וכמו שאמרו [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] "אם אין דעת הבדלה מנין". ומה שכתב "&**דודאי**^ ישראל חכמים היו", נראה לבאר ודאות זו על פי מה שאמרו חכמים [נדה יז.] "ישראל קדושים הם", והקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:]. ובנתיב התורה פ"י [תלד:] כתב: "כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] 'אוירא דארץ ישראל מחכים'" [ראה להלן פ"ח הערה 54]. וסדר קדשים נקרא "חכמת" [שבת לא.], וכמבואר בתפארת ישראל פ"י [קסא.]. ובשיחת מוהר"ן אות קכה כתב: "כי ישראל עם קדוש, הם חכמים, וקשה להטעותם". והנה בגו"א שמות פי"ח סוף אות ז [יג.] כתב: "אמרינן דכל ישראל אצל משה נחשבים כמו אנשים דעלמא, אף על גב דהיו בישראל כמה חכמים מופלגים גם כן". הרי שבדורו של משה היו בישראל רק "כמה חכמים מופלגים", וצריך לומר דמ"מ היו הרבה חכמים שאינם מופלגים.

<> הנה מבאר שרצונו של הקב"ה היה שבאמצעות הנס של הוצאת מים מהסלע ישראל יקנו האמונה בו יתברך. ויש להעיר, הרי ישראל זה מכבר היו מאמינים בהקב"ה, כי בעודם במצרים נאמר עליהם [שמות ד, לא] "ויאמן העם". ומחמת פסוק זה אמרו חכמים [שבת צז.] שישראל הם "מאמינים בני מאמינים". ובמדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 107] אמרו "לא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר אמונה, שנאמר 'ויאמן העם'". ומדוע בסוף ארבעים שנה "רצה השם יתברך שיקנו ישראל אמונה, לכך היה מצוה לו לדבר אל הסלע... [ואז] יקנו האמונה בו יתברך" [לשונו כאן], וכי עד אז לא קנו האמונה בו יתברך. ומעין זה העירו במדרש [שמו"ר כג, ב], שהוקשה להם מדוע לאחר קריעת ים סוף נאמר [שמות יד, לא] "ויאמינו בה'", והרי בעודם במצרים כבר נאמר "ויאמן העם". ובישוב שאלה זו אמרו "אף על פי שכתוב כבר שהאמינו עד שהיו במצרים, שנאמר 'ויאמן העם', חזרו ולא האמינו, שנאמר [תהלים קו, ז] 'אבותינו במצרים לא השכילו נפלאותיך'. כיון שבאו על הים, וראו גבורתו של הקב"ה היאך עושה משפט ברשעים... מיד [שמות יד, לא] 'ויאמינו בה''". הרי שלמדרש הוקשה מהי הרבותא באמונה אחר אמונה, והוצרכו להשיב ש"חזרו ולא האמינו" מאמונה ראשונה. ואם כן קשה, הואיל ולא מצינו שלאחר קריעת ים סוף ישראל שוב "חזרו ולא האמינו", אלא ישראל נשארו עומדים באמונתם מקרי"ס, מהו הצורך שישראל יקנו אמונה אחר אמונה. וניתן לשאול שאלה זו באופן אחר; הנה ישראל יצאו ממצרים באותות ובמופתים רבים, והיו מלומדים בנסים, ומהו המיוחד בנס הוצאת מים מן הסלע שדוקא ממנו יקנו האמונה שלא קנו עד אז משלל הנסים שראו. @**ונראה שדבריו**^ בגו"א במדבר פ"כ אות ז [שכד:] מיישבים שאלות אלו, שכתב: "אבל עיקר הפירוש, כי השם יתברך היה רוצה שיקנו ישראל אמונה שלימה, ויראו כי הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו" [הובא למעלה הערה 173]. הרי הגדיר את החידוש שהיה בנס של הוצאת המים מן הסלע בדבור [שלא היה קיים בשאר נסים], והוא ש"הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו". ואע"פ שישראל ראו כבר הרבה נסים ונפלאות, מ"מ לא היה להם נס שנעשה כתוצאה מדיבורו של משה לנמצא מסוים. לכך לנס זה ישנה עדיפות על פני שאר הנסים שנעשו לישראל, ועדיפות זו היא קנין "אמונה &**שלימה**^" שהקב"ה רצה להנחיל לישראל על ידי דיבורו של משה אל הסלע. ואע"פ שישראל כבר היו מאמנים קודם לכן, אמנם לכלל "אמונה שלימה" לא הגיעו כל עוד שלא ראו כיצד הנמצאים נמשכים אחרי דיבורו של מקום. אך הואיל ומשה הכה את הסלע ואמר "שמעו נא המורים", שוב לא ניתן להראות ש"הנמצאים נמשכים אחריו יתברך ודבורו", ועל כך נאמר "יען לא האמנתם בי להקדישני".

<> לשונו בגו"א במדבר פ"כ סוף אות ז [שכה:]: "הנה התבאר לך אמיתת הפירוש אשר הוא אמת וברור, ועיין ותעמיק בפירוש הזה, ומה שאמרו בזה, ודבר זה ברור. ובספר גבורות ה' הארכנו בזה, עיין שם".

<> נקודתו העיקרית שביאר בפרק זה היא שהאמונה נותנת למאמין קיום וחוזק המציאות, ואינו מקבל שינוי, אלא עומד באמונתו.

<> "אמן בו שבועה - העונה 'אמן' אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו" [רש"י שם].

<> כגון, נאמר [בראשית כב, טז] "ויאמר בי נשבעתי נאום ה' וגו'", ותרגם אונקלוס שם "ואמר במימרי קימית אמר ה'". וכן [בראשית כד, ז] "ואשר נשבע לי", תרגם אונקלוס שם "ודי קים לי". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "כי השבועה נקרא 'קיימא', שהוא נשבע לקיים דבר אחד. והקיום בזה הוא מצד השם יתברך כאשר נשבע בו, וכדכתיב [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע', שהוא קיימא, הקיום הזה הוא בו יתברך". ובהמשך ח"א שם [א, קנח:] כתב: "דע, כי ענין כל שבועה על מעשה... אפשר שיעשה ואפשר שלא יעשה. וכאשר מצרף המעשה אל השם יתברך, ונשבע עליו בשם ה', אז הוא מצרף המעשה אל השם יתברך, ואז המעשה הוא מקוים ומחויב, ואינו אפשרי. ולפיכך כל שבועה תרגם אונקלוס 'קיימא', 'ואשביעך בה'' [בראשית כד, ג] 'ואקיים עליך במימרא דה''. כי על ידי שהוא מצרף המעשה אל ה', המעשה הוא מקויים ומחוייב שיהיה, ואינו אפשרי עוד, כמו שהוא יתברך מחוייב בלי אפשרי. והכתוב אומר [דברים י, כ] 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק', ואחר כל המדות אמר 'ובשמו תשבע' [רש"י שם], מפני כי דבר זה מדריגה עליונה, כי השבועה הוא קבלת הקיום מאתו על ידי שהוא מתקשר בו ומתאחד עמו. וכאשר יש לו כל המדריגות, ואז מקבל הקיום הנצחית מאתו, כמו שהוא יתברך מחוייב בלתי אפשר, כך אשר הוא דבק בו יתברך גם כן אינו אפשרי". ונאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה וגו' ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי", ופירש רש"י שם "לא אוסיף ולא אוסיף - כפל הדבר לשבועה. הוא שכתוב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח', ולא מצינו בה שבועה אלא זו שכפל דבריו, והיא שבועה. וכן דרשו חכמים במסכת שבועות [לו.]". בגו"א שם אות כה [קעג.] כתב: "לא אוסיף לא אוסיף כפל הדבר לשבועה. וטעמא של דבר כי כפל הדבר הוא לחזק הדבר שיהיה כך, וזהו ענין השבועה, שהרי תרגום 'שבועה' 'קיימא', ולפיכך כל כפל לשון הוא שבועה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי האדם משביעין אותו בעת בריאתו [נדה ל:] כאשר נותנין לאדם קיום, הקיום הזה בשמו יתברך. כי תרגום שבועה בכל התורה הוא 'קיימא', ומפני כי בו יתברך מקוים הכל, ואי אפשר שיהיה דבר מקוים כי אם בשמו יתברך, ודבר זה שבועה שיהיה צדיק... כאילו אמר שיש לו קיום מן השם יתברך בענין זה שיהיה צדיק". ואמרו חכמים [סוטה יח.] "שבועה לחודה קיימא". וראה להלן פ"ט הערה 179.

<> לשונו להלן פ"ט [לאחר ציון 174]: "אמרו ז"ל 'אמן' בו שבועה... רצה לומר כי האמונה דבר מקוים כמו שהתבאר, ולכך בלשון אמונה שבועה, שהשבועה היא קיום בודאי, שהוא נשבע לקיים דבר, ותרגום שבועה 'קיימא'... שודאי הדברים אמתיים בלבו, ואין לו ספק בהם... כי האמונה אשר הוא מאמין הוא הדבוק בו וחוזקו". והרד"ק בספר השרשים, שורש אמן, האריך להורות ששורש "אמן" ענינו קיום, וז"ל: "'ונאמן ביתך וממלכתך' [ש"ב ז, טו]... ענינו ויתקיים ביתך. וכן 'אם לא תאמינו כי לא תאמנו' [ישעיה ז, ט], כלומר אם אין אתם מאמינים בעבור שאין אתם חזקים וקיימים באמונת האל. 'האמינו בה' אלקיכם ותאמנו' [דהי"ב כ, כ], פירוש ותתחזקו ותצליחו... 'יתד במקום נאמן' [ישעיה כב, כג], חזק וקיים. 'מכות גדולות ונאמנות וחליים רעים ונאמנים' [דברים כח, נט], חזקים וקיימים. 'ויהי ידיו אמונה' [שמות יז, יב], היו בקיום מורמות, ולא הניחום עד בא השמש". וראה למעלה הערה 127. וכן נאמר [בראשית מב, כ] "ואת אחיכם הקטון תביאו אלי ויאמנו דבריכם ולא תמותו וגו'", ופירש רש"י שם "ויאמנו דבריכם - יתאמתו ויתקיימו". הרי "ויאמנו" מביא ל"ולא תמותו", שהוא ג"כ מורה על הקיום. וראה להלן פ"ט הערה 178.

<> כמו שכתב למעלה פעמיים [ציונים 108, 151]. וראה למעלה הערה 109 בביאור השגה זו על הרמב"ן.

<> להלן פ"ט [לאחר ציון 162], ושם ביאר שהאמונה כוללת שני דברים; (א) מורה על חוזק המאמין. (ב) האדם מקבל האמונה מה', ובזה הוא דבק בו יתברך. וראה למעלה הערות 130, 137.

גבורות ה', פרק ז עמוד PAGE יד

PAGE קצט

PAGE יד GH10